Revue

de

l'Université d'Ottawa

Ottawa. University.

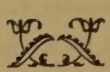
Revue

de

l'Université d'Ottawa

1958

vingt-huitième année



ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
RUO
Los Gatos, Calif.

L'Université d'Ottawa
Canada

50498

v.28
1958

Éducation du sens social à l'université *

Sans malice, il ne déplaît pas de commencer cette étude par une citation qui est une invitation au silence. « Le sens communautaire [lit-on dans le *Guide du Militant*], est aujourd'hui très rare. A partir d'un certain âge on ne l'acquiert plus. L'éducation communautaire doit commencer dès les premières années de l'enfance, se poursuivre à l'école, au jeu, à l'atelier, à l'armée, dans l'action. Le malheur est qu'elle n'aboutit qu'en communauté et qu'il n'y a plus de communauté. Le sens de la réalité communautaire s'acquiert facilement quand on en vit; il ne sert pas grand-chose d'en parler [1]. »

Si tel est le cas, tirons vite l'échelle et contentons-nous de nous adonner à l'action. Mais cette action, que nous voulons empressée, généreuse, efficace, sera-t-elle clairvoyante ou aveugle, ordonnée ou décousue ? Se donnera-t-elle un but précis, prendra-t-elle les moyens appropriés pour réussir ou sera-t-elle tout bonnement la mise en œuvre d'un vague besoin d'agir ? Aura-t-elle pour principe de son élan quelques impressions de surface ou bien une idée juste et nette sans laquelle toute action, tel un navire sans boussole ni gouvernail, s'en va à la dérive et coule inévitablement sur les récifs ?

Éducateurs, nous croyons à l'essentielle valeur de la pensée, plus, nous en sommes vigoureusement convaincus. Sans être des jongleurs de concepts, nous aimons les idées et les principes, non pour l'unique plaisir de les circonvenir, de les ruminer et de les contempler, mais pour que les unes et les autres soient vraiment la lumière qui montre la route, guide notre marche et nous conduise plus sûrement à destination.

* Conférence prononcée au Congrès du Xe Anniversaire de l'Association canadienne des Educateurs de Langue française, tenu à Edmonton, Alberta, du 13 au 16 août 1957.

1 J.-L. Lebret, *Guide du Militant*, t. II, p. 129.

La présente étude traite de l'éducation du sens social à l'université. Il serait plus précis de dire : éducation du sens social dans le milieu universitaire canadien-français et catholique. En répondant à quelques questions que nous nous poserons sur ce milieu universitaire, l'occasion s'offrira tout naturellement de faire, de façon implicite ou explicite, quelques remarques sur la mise en pratique du sens social.

I. — LES ÉTUDIANTS.

Nous jugeons facilement des choses d'après les modèles que nous avons sous les yeux. Si vous demandez à un Canadien français de la province de Québec ce qu'est pour lui l'université, il établira très certainement sa description ou sa définition d'après celles qu'il connaît le mieux : Laval, Montréal, Sherbrooke. Si vous vous adressez à quelqu'un des provinces maritimes, de l'Ontario ou de l'Ouest, où les universités sont plutôt de type anglo-saxon, il vous donnera sûrement une version différente, non pas peut-être quant aux traits essentiels, mais quant à certaines particularités caractéristiques.

Ce qui frappe en premier lieu, c'est probablement la nature même du groupe étudiant. Longtemps les universités françaises de la province de Québec n'ont admis dans leurs cadres que des étudiants déjà en possession du baccalauréat, terme et couronnement des études classiques, de même que porte obligatoire d'entrée dans les professions libérales. Telle est encore, semble-t-il, leur politique fondamentale, même si depuis un certain nombre d'années, la formule, autrefois rigide, s'est sensiblement assouplie. De ce premier regard à une conception de l'université comme étant essentiellement un ensemble d'écoles professionnelles, il n'y avait qu'un pas trop facile à faire. Et ce pas, les collégiens que nous étions voici vingt-cinq ou trente ans le faisaient comme allant de soi, non sans un frisson de fierté, voire avec un juvénile sentiment de supériorité sur les institutions taillées d'après un autre modèle.

Le cœur et l'âme des universités de type anglo-saxon, c'est le *college*, principalement la faculté des arts et des sciences, où l'étudiant s'inscrit après le cours secondaire de quatre ou cinq ans, dispensé par les *High Schools*. Les écoles professionnelles elles-mêmes comme celles de médecine, de droit, de commerce, de génie, qui se sont par

la suite groupées autour du *college*, se sont en général montrées moins exigeantes, quant aux prérequis à l'inscription, que les écoles professionnelles du Québec. C'est ainsi qu'en Ontario on peut encore commencer les études médicales après le grade XIII et les études légales, d'après une récente disposition du barreau ontarien, après l'équivalent de notre première année de philosophie. Les conséquences de ce différent découpage sont assez évidentes : alors que dans les universités françaises de la province de Québec la plupart des étudiants sont déjà détenteurs d'un baccalauréat, la majorité des étudiants dans les universités de type anglo-saxon est constituée de sous-gradués en marche vers le baccalauréat.

On se demande sans doute ce qu'un tel état de chose peut bien avoir à faire avec le problème de l'éducation du sens social. Il a, au contraire, beaucoup à faire et, en le rappelant, je ne m'éloigne pas de mon sujet. Si l'éducation du sens social doit nécessairement varier selon l'âge et la condition, il appert qu'un écart moyen de trois ou de quatre ans dans un groupe qui se situe entre l'adolescence et la maturité va imposer aux éducateurs des formules variées, adaptées aux besoins particuliers du groupe.

Pour des raisons d'ordre pratique, commandées par des exigences locales ou régionales, les institutions de langue française des provinces maritimes, de l'Ontario et de lOuest ont, dans leur organisation, je ne dis pas dans leur esprit ni dans leurs programmes d'études, adopté ou imité le type d'université anglo-saxonne. Et cette adaptation est loin d'être uniforme. Quelles nuances en effet entre les unes et les autres ! Il ressort de là que l'éducation du sens social à l'université ne peut s'exprimer en termes univoques et qu'on n'en finirait pas de fractionner le bloc qui s'offre à nous sous un titre apparemment si simple.

De ce bref regard sur les étudiants qui fréquentent nos institutions de langue française à travers tout le pays, une conclusion s'impose, une règle pratique, très générale, se dégage : celle de l'adaptation de l'enseignement et des méthodes d'éducation aux capacités et aux possibilités du sujet à former. Il faut se rappeler que le sous-gradué, dans nos facultés des arts, même s'il aime arborer pompeusement le titre d'universitaire et se faire traiter comme tel quand il ne va pas jusqu'à l'exiger, est encore un adolescent en passe de devenir un homme. S'il

se plaît à faire montre d'une bonne dose d'initiative et de savoir-faire, on ne peut manquer de constater qu'il est plus fréquemment sujet à l'erreur et aux faux pas que son aîné des écoles professionnelles, et qu'il a davantage besoin d'être aidé et guidé dans ses diverses entreprises. Je fais présentement allusion aux organismes des étudiants où le sens social a tout le loisir de s'exercer. Certes, pour les dirigeants des universités, ces organismes deviennent parfois une source d'ennuis et de tracas dont ils se dispenseraient volontiers. Mais pourquoi nous en plaindre quand même les résultats ne seraient pas toujours ceux que nous pourrions espérer ? Notre vocation ne nous assigne pas seulement les tâches agréables et faciles. Et le bien, pas plus que l'or à l'état naturel, ne se trouve pur de tout alliage. Voyons plutôt à tout utiliser de ce qui fait partie de la vie étudiante comme occasion ou moyen d'exercer et de développer l'esprit communautaire, le sens des responsabilités, le dévouement aux causes d'intérêt collectif et supérieur.

II. — LE CORPS PROFESSORAL.

J'ai parlé des étudiants : ils constituent l'un des éléments de l'organisme universitaire. L'autre, c'est le corps professoral. Peut-on décemment le perdre de vue dans la question qui nous occupe ? Certes, dans un groupement comme le nôtre, que ce soit par oubli ou par déformation professionnelle, la tentation est grande de prêcher aux autres en évitant soigneusement de se prêcher à soi-même. Que nous soyons prêtres, religieux ou laïcs, dès lors que nous sommes agrégés au personnel de l'université, nous sommes par le fait même membres d'un organisme qui s'appelait au moyen âge la corporation des maîtres et des étudiants. A ce titre, nous sommes liés par des devoirs bien spéciaux dans le cadre même de notre profession et selon la ligne propre d'action d'une maison d'enseignement supérieur. Autres cependant seront les devoirs sociaux du professeur à l'égard de ses élèves, autres ses devoirs sociaux à l'égard de ses confrères dans le professorat.

Mais l'accomplissement des uns et des autres semble se buter à un obstacle qui paraît tenir de la nature même de notre vocation. Le professeur d'université n'est pas un simple distributeur à longueur d'années de connaissances acquises plus ou moins bien assimilées. Pour qu'il soit vraiment à la hauteur de sa tâche, le professeur

d'université doit se rajeunir sans cesse, et sans cesse se renouveler, se perfectionner; il ne doit rien négliger pour maintenir son esprit en éveil, il doit se tenir constamment à l'affût des progrès de la science et des mouvements de la pensée contemporaine. Or, dans ce domaine, il n'est point de limite, tant en étendue qu'en profondeur. Le résultat presque inévitable est que le chercheur consciencieux devient avare de son temps : plus il pénètre les arcanes de la science, plus celle-ci devient accapareuse de tout son être et tend à le placer dans une catégorie à part en l'isolant du reste de l'humanité. Qu'il le veuille ou non, qu'il le fasse par devoir ou par plaisir, l'authentique universitaire se bâtit presque naturellement cette fameuse tour d'ivoire tant décriée qui favorise peu l'exercice de ses devoirs sociaux. Permettez que j'évoque ici le témoignage de l'un des grands savants de notre époque, Robert Oppenheimer, réalisateur en 1945 de la première bombe atomique : « ... pour vous parler en toute franchise brutale, répondait-il à deux journalistes, si l'homme de science n'élève pas la voix aujourd'hui, c'est qu'il est sans voix. L'homme de science ne fait pas réellement partie de la société qui l'entoure. Il n'a pas plus d'action, de poids dans son gouvernement que l'artiste ou que le philosophe, par exemple. D'ailleurs, ses idées, ses travaux sont devenus quasi incommunicables. Tout cela s'arrête aux limites étroites de sa profession, de sa spécialité. Tout cela ne fait pas réellement partie de la vie intellectuelle de notre époque. C'est plus qu'un problème, c'est un drame que le savant, ou l'artiste, ou l'historien ne fasse pas réellement partie de la société qui l'entoure. Car la communauté ne se prive de lui qu'au prix d'une perte de substance évidente et de grands périls [2]... »

Sans doute l'exemple vient de très haut et, à cause de cela, comporte une certaine exclusivité. Mais n'est-il pas vrai qu'à tous les degrés de l'échelon le même obstacle se retrouve pour nous déchirer entre l'ambition de progresser intérieurement et le service immédiat et urgent de la communauté au sein de laquelle nous évoluons. Il appartiendra alors à la conscience de chacun de faire, selon les circonstances, un judicieux partage. Contre la tendance à l'isolement, quelques considérations peuvent, en principe, servir d'antidotes. Reconnaissons que

[2] *Réalités*, n° 137, juin 1957, p. 66.

l'isolement de l'universitaire n'a pas que des avantages. Il a aussi ses inconvénients, quand ce ne serait que de le priver de l'immense profit qu'il peut retirer du commerce quotidien avec ses confrères. Je le dis sans aucune hésitation pour en avoir fait une assez longue expérience : c'est extraordinaire ce que la vie communautaire peut nous enrichir. Que de renseignements précieux nous adviennent au hasard d'une rencontre, d'une conversation. Que d'idées nouvelles ou rajeunies jaillissent des discussions, consultations, études en commun, qu'elles s'appellent conférences, séminaires, instituts, cercles, congrès, etc. Les avantages du travail d'équipe apparaissent notamment dans les travaux de recherches et, par recherches, il faut entendre non seulement l'investigation dans le domaine des sciences physiques, mais aussi dans toutes les autres branches du savoir : théologie, philosophie, histoire, littérature, sociologie, économie, etc.

C'est un sain esprit d'équipe, c'est un esprit de famille qu'il faut entretenir et développer autour du foyer universitaire. Esprit d'équipe, de collaboration, d'entraide à l'intérieur d'une même faculté sans doute; esprit d'équipe dans le grand tout universitaire entre chacune des facultés. Nous avons tous à apprendre les uns des autres et nous avons tous un petit quelque chose à départir aux autres. Les associations de professeurs — à condition qu'elles ne s'occupent pas exclusivement de questions de salaires — les clubs, les cercles, où chacun rencontre l'autre en dehors des cadres formels de la vie académique, me semblent particulièrement aptes à nous faire une âme sociale.

III. — UNIVERSITÉ CANADIENNE-FRANÇAISE.

Cernons d'un peu plus près le milieu universitaire et essayons de caractériser davantage ses deux principaux éléments constitutifs : les étudiants et les professeurs. Nous avons assumé, sans nous y arrêter, qu'ils sont canadiens-français et catholiques. N'y aurait-il pas lieu de considérer quelques instants cette double réalité et de nous demander si l'une et l'autre ne recèlent pas certains facteurs susceptibles d'influencer l'éducation du sens social.

Ces facteurs sont de divers ordres. Ils sont multiples. Mais, en dernière analyse, ne se trahissent-ils pas tous par un ensemble de traits psychologiques qui font de nous une entité nationale bien distincte ?

Il importe donc surtout, dans le cas qui nous occupe, de faire un loyal examen de conscience et de nous demander si notre tempérament commun favorise ou défavorise la culture du sens social.

Un penseur et un observateur de la taille d'André Siegfried a écrit un excellent livre sur *L'âme des peuples*; plus récemment, Pierre Daninos s'est penché avec humour et réalisme sur l'esprit de ses compatriotes en écrivant les *Carnets du Major Thompson.* Pouvons-nous espérer qu'un écrivain de chez nous aura un jour l'intrépide audace de nous dire franchement et sans ambages, non pas ce que nous nous flattons d'être, mais ce qu'en réalité nous sommes ? Les essais et les aventures des abbés Dion et O'Neil nous ont fait toucher du doigt le fait que si nous nous passionnons de critique verbale, nous ne sommes guère friands d'auto-critique psychologique. En attendant une complète mise à nu de notre conscience collective, nous ne retirerons pas un mince profit à lire une œuvre comme celle de Siegfried et même celle de Daninos. Car, il serait bien illusoire de s'imaginer qu'en franchissant l'Atlantique nos ancêtres n'ont emporté avec eux que leurs qualités et leurs vertus, ou encore qu'une longue séparation nous a tellement épurés et transformés qu'il ne nous reste plus rien de leurs défauts. En abordant ce terrain glissant, je me mets moi-même en garde contre les dangers et les pièges inhérents à toute généralisation. Je prie le lecteur d'en faire autant.

Un des chapitres du livre de Daninos s'intitule : *Le royaume de la subdivision,* et il commence ainsi : « Les livres de géographie et les dictionnaires disent: « La Grande-Bretagne compte 49 millions d'âmes », ou bien : « Les États-Unis d'Amérique totalisent 160 millions d'habitants »... Mais ils devraient dire : « La France est divisée en 43 millions de Français. » Exploitant la même veine, Daninos continue : « La France est le seul pays au monde où, si vous ajoutez dix citoyens à dix autres, vous ne faites pas une addition, mais vingt divisions » (p. 47). De son côté, André Siegfried parle sans sourciller de « notre individualisme poussé à l'occasion jusqu'à l'anarchie » (p. 59) et de la crise particulièrement grave de l'individualisme français aux prises avec des situations nouvelles engendrées par la révolution du machinisme et par le bouleversement des mesures de grandeur dans le monde extra-européen. « L'esprit du régime nouveau, dit-il, qui partout se répand

sur le monde relève de la série remplaçant la qualité, de l'action collective se substituant à l'initiative de chacun, toutes conditions allant à l'encontre de notre tradition, qui est paysanne, artisanale, irrémédiablement individualiste » (p. 52).

S'il est admis que l'individualisme français s'enracine dans la structure même de son esprit raisonneur, il n'est pas téméraire de penser que nous en avons gardé une bonne dose. Certes les nombreux facteurs qui par une action latente, imperceptible mais inéluctable façonnent l'âme d'un peuple, ont joué sur le sol canadien comme partout ailleurs. Dans quelle mesure, sous l'influence du climat, de notre position géographique, de notre situation économique, de nos institutions sociales, principalement la famille, l'école, la paroisse, la municipalité, de nos contacts avec les autres races, dans quelle mesure, dis-je, la figure de notre âme s'est-elle modifiée pour faire du Canadien français un type identique à nul autre, un peu de réflexion suffirait sans doute à l'établir, du moins à larges traits. Une telle synthèse ne nous apprendrait cependant pas grand-chose que nous ne sachions déjà. Elle offrirait seulement l'avantage de rassembler en un seul tout, les divers fragments que plusieurs de nos écrivains et de nos sociologues ont jetés à l'aventure.

Et, pour poser une question plus directement en relation avec notre sujet, dans quelle mesure les étudiants qui, au terme de leurs études secondaires, frappent à la porte de nos universités se rapprochent-ils du type moyen que cette synthèse établirait ? Je n'aime pas médire des jeunes, surtout en leur absence, mais je ne puis m'empêcher d'affirmer que même à l'âge adulte ils ne sont pas encore sortis des langes de l'égoïsme auquel les nécessités de l'enfance et des soins parfois trop généreux les ont habitués, alors que le principal effort de l'éducation première eût été de les en faire sortir. Égoïsme qui n'est qu'une autre forme de l'individualisme et de la recherche de soi à outrance. A tout recevoir gratuitement de leurs familles, les jeunes, guidés et instruits par la logique des faits, ne finissent-ils pas par estimer que tout leur est dû au point d'en oublier jusqu'au devoir de la gratitude pour les faveurs reçues ? Soucieux avant tout de leur propre bien-être, accaparés par leurs études, quand ils s'y adonnent sérieusement, inquiets parfois de leur avenir, en un mot, entièrement tournés vers leur intérêt

personnel, le bien communautaire ne trouve bientôt plus de place dans leur esprit et dans leur cœur. Certes les beaux dévouements ne manquent pas, mais n'est-il pas facile de constater qu'à l'université comme dans les autres entités sociales ce sont toujours les quelques mêmes individus qui sont à la tâche et se mettent au service d'autrui. Le bien commun est une richesse trop lointaine et trop impalpable pour qu'on lui sacrifie spontanément un avantage plus sensible, plus concret, plus immédiat.

Et pourtant n'y a-t-il pas chez nos étudiants un fond de vaillance et de générosité qui demeure inexploité, possiblement par négligence, lâcheté, manque de vision et de confiance des éducateurs ? Les jeunes nous suivront là où nous voudrons bien nous-mêmes les conduire pourvu que nous marchions à leur tête. C'est pourquoi, avant de jeter la pierre aux jeunes, il faudrait peut-être en premier lieu reviser nos propres positions à l'égard du sens social et nous demander si nous ne souffrons pas du même malaise que nous déplorons chez les autres. Car il serait bien étrange que les jeunes fussent seuls victimes de maladies aussi congénitales que l'individualisme et l'égoïsme. Cet examen de conscience paraît d'autant plus facile que les barèmes objectifs ne manquent pas et que toute notre éducation religieuse nous y a entraînés.

La connaissance de soi n'est cependant que le commencement de l'effort vertueux. Il faut par la suite passer à l'action. Ici encore c'est affaire de prudence personnelle. Les mesures et les modalités varient avec chacun. Il ne s'agit point, assurément, de sacrifier à l'action sociale ses devoirs primordiaux de professeur et d'étudiant. Le cas n'est pas inouï. Qui n'a vu de ces étudiants tellement livrés aux entreprises de leur groupe au point d'en compromettre et leurs études et leur avenir ? L'excès en tout est mauvais. S'il est important, pour l'éducation du sens social, de faire vivre les jeunes dans des groupes où la recherche du bien commun est unanime et ardente, encore faut-il que cette recherche se fasse selon la ligne du milieu universitaire et d'un ordre à établir entre les devoirs d'état. Il n'est pas désirable que l'action sociale, si impérieuse qu'elle soit, devienne, pour les professeurs ou pour les étudiants, un moyen de s'évader des tâches apparemment plus arides et plus ingrates de l'étude, du progrès intellectuel, de la pénétration et de la diffusion du savoir.

IV. — UNIVERSITÉ CATHOLIQUE.

Voici un dernier et suprême caractère du milieu universitaire, qui prime sur tous les autres et qu'on ne peut oublier en parlant du sens social. L'université canadienne-française est en même temps catholique. A peu d'exception près, professeurs et étudiants sont catholiques. Les bâtiments eux-mêmes ont un cachet catholique, c'est-à-dire qu'on y voit briller la croix. La croix ! Emblême, mémorial, signe d'une tragique réalité historique qui se répète, en des proportions infimes, dans chacune de nos vies. Par le magistère de l'Église, la lumière du Thabor et du Calvaire étend ses rayons sur vingt siècles de culture chrétienne. Elle pénètre dans notre intelligence tout autant pour lui apprendre des vérités inconnues que pour illuminer d'une nouvelle clarté celles qu'elle connaît déjà. Le regard de l'homme n'est plus désormais rivé à la terre. Dans un sublime élan vertical, grâce à la foi qui le porte et qui est en même temps connaissance et certitude, le croyant a dès maintenant accès jusqu'aux profondeurs inaccessibles des cieux. Servantes de la vérité révélée, les universités catholiques participent à l'universelle mission de l'Église qui est d'enseigner toute vérité, religieuse ou profane. Sa juridiction s'étend jusque-là. S'adressant aux professeurs et aux étudiants des instituts supérieurs catholiques de France, Sa Sainteté le pape Pie XII leur disait : « Toutes les sciences ont directement ou indirectement quelque rapport avec la religion, non seulement la théologie, la philosophie, l'histoire, la littérature, mais encore les autres sciences : juridiques, médicales, physiques, naturelles, cosmologiques, paléontologiques, philologiques. A supposer qu'elles n'incluraient aucune relation positive aux questions dogmatiques et morales, elles risqueraient néanmoins souvent de se trouver en contradiction avec elles. Il faut donc, même si l'enseignement ne touche pas directement la vérité et la conscience religieuse, que l'enseignement lui, soit imbu de religion, de religion catholique [3]. »

Que les universités catholiques du Canada s'emploient énergiquement à la préparation, à la diffusion et au progrès des sciences profanes, fort bien; leur mission les y oblige et de ce devoir elles s'acquittent magnifiquement. Que les professeurs et les étudiants

[3] 21 septembre 1950.

travaillent avec acharnement à meubler leur intelligence si possible jusqu'à saturation, qu'ils s'appliquent à pousser leur légitime curiosité jusqu'aux portes des mystères de la nature, fort bien encore. Mais qu'ils s'adonnent avec une égale ardeur à la connaissance de l'homme, de ses rapports avec ses semblables et avec Dieu, voilà qui est indispensable et de prime importance.

Il est naturel et normal que l'université catholique donne une attention toute particulière à la doctrine sociale de l'Église. Il serait plus naturel et plus normal encore que la doctrine sociale catholique y fût non seulement reçue avec respect et déférence parce qu'émanant de l'autorité de l'Église, mais perçue intérieurement et jugée correctement dans sa valeur intrinsèque. Moins que jamais au Canada français nous manquons de prétendus maîtres qui, sur toute question, prétendent à l'infaillibilité ou du moins en adoptent le ton. Leur assurance emporte la conviction des faibles et les vrais sages restent trop souvent silencieux. Il appartient aux universitaires catholiques de redresser les sentiers tortueux et de montrer le vrai chemin qui conduit à la vie. Qu'ils le fassent sans passion, uniquement par amour de la vérité par souci du bien commun, de la paix et de la prospérité du pays, ils témoigneront alors d'un sens social peu ordinaire et souverainement profitable à tous. Que si, dans un mouvement bien légitime, ils décident de descendre eux-mêmes dans l'arène et d'entrer en lice, qu'ils le fassent sans jamais oublier les exigences de la justice et de la charité.

La charité, voilà un autre mot-clef qui domine toute cette question du sens social. C'est dans l'immense perspective de la charité chrétienne, telle que décrite et prescrite par les évangiles, qu'il faut considérer les devoirs, les exigences, la pratique du sens social et en tirer l'esprit, le souffle, l'inspiration. « La charité du chrétien, écrit l'abbé Thellier de Poncheville, c'est moins une occupation accidentelle qu'une préoccupation constante, moins un geste des mains qu'une disposition du cœur, laquelle ne se manifestera pas tant par quelques actions particulières que dans l'inspiration même de son activité. Ce que sa foi réclame de lui, c'est une passion dont il sera obsédé et tourmenté, un inapaisable désir d'être bienfaisant, une serviabilité perpétuelle et universelle, un amour de ses frères qui envahira les profondeurs de son âme, colorera toutes ses pensées, pénétrera tous ses

sentiments, orientera toute sa conduite et portera au maximum son rendement pour son prochain [4]. »

Tout ce qui concourt à l'édification de la charité est en même temps et de façon éminente formateur de sens social, depuis les mouvements d'action catholique jusqu'aux œuvres les plus diverses de miséricorde spirituelle et temporelle, comme la conférence de Saint-Vincent-de-Paul, les organismes d'aide aux missions et tant d'autres. Par de telles œuvres, l'esprit et le cœur se dilatent aux dimensions de la charité même du Christ, sauveur et rédempteur de tous les hommes, chef du corps mystique, et dans le royaume duquel tous les hommes sont frères. Une telle transformation de nos vues naturellement mesquines, une telle épuration de l'individualisme et de l'égoïsme si ennemi du sens social ne s'opéreront pas sans un ferme et constant vouloir mis en branle par des forces dépassant les capacités natives de l'homme. C'est pourquoi, face à un idéal qui a les plus beaux attraits, mais qui se bute aux pires obstacles tant extérieurs qu'intérieurs, il faut pour le poursuivre sans défaillance se replacer constamment dans l'optique chrétienne où le sens social s'élève jusqu'à la charité.

CONCLUSION.

Un éminent théologien avait l'habitude de dire à ses étudiants qu'après avoir longtemps discouru et peiné pour approfondir l'ensemble de la théologie catholique, il fallait en revenir à la sublime simplicité des évangiles, lus et médités avec l'œil du cœur tout autant qu'avec celui de l'esprit. Il me semble que cette remarque trouve bien son lieu ici même, au terme de cette étude. Dans la pratique, sens social et charité sont si près l'un de l'autre qu'on a peine à les distinguer. Pour un chrétien, pour un catholique chez qui la foi joue son vrai rôle illuminateur, la distinction, pour autant qu'elle existe, en est une d'ordre intellectuel plus que de réalité concrète. En effet, depuis que par l'Incarnation tout a été assumé dans et par le Verbe, la condition exclusivement humaine n'existe plus comme telle. C'est partiellement une abstraction. La seule condition réelle, concrète, intégrale, c'est notre condition de Fils de Dieu et non plus notre entité de simples

[4] *Semaines sociales de France*, 1934, p. 522.

créatures. C'est pourquoi par delà le raisonnement, par delà le discours, la vérité évangélique et la loi de la charité brillent comme des phares placés au sommet du monde.

Rodrigue NORMANDIN, o.m.i.,
recteur de l'Université d'Ottawa.

Guillaume des Autels and his Pastiche of Rabelais

No prose work of sixteenth-century France suffered more at the hands of literary pirates and looters than the *Gargantua* and *Pantagruel* of Rabelais. When this remarkable work first began to appear in 1532, it had some sort of attraction for nearly every member of the reading public, no matter what his religious persuasions, no matter what his political convictions. Few were able to read it without being moved to enthusiastic approval or violent condemnation: its tumultuous language and controversial subject-matter almost excluded the possibility of indifference. As the other books, with their mischievous satires and sly allegories appeared, so the flood of praise and reproof grew. The more agreeable aspects of the work gave the cue to a host of imitators. Poets and moralists, pamphleteers and essayists, historians and grammarians found it a source of inspiration, and not a few sought to give popularity or authority to their own writings by trying to copy Rabelais's extraordinary style and material. In his own way, then, Rabelais had a school, though not in the ordinary sense of the word. He did not, like Ronsard, have a band of devoted admirers grouped about him, writing in imitation of his style according to a literary manifesto. The work was too original, too dependent on the unique mental energies of its creator to bear successful imitation, yet its immediate and widespread vogue tempted writers of nearly every genre.

In particular, writers of *contes* were attracted to his work. A few of his imitators, those with imagination and originality of their own, managed to capture in part the essence of his wit and wisdom, but most of them were only hangers-on, content to trade on the reputation of an established author. These early imitations bore such titles as *Fantastiques batailles des grans roys Rodilardus et Croacus, Satyres Chrestiennes de la Cuisine papale,* and *La Cresme Philosophale.* Even a cursory examination of these works shows to what extent their unknown authors relied on Rabelais as a model; they reveal further

how inept and grotesque the art of imitation can become when practised by third-rate authors. While it is true that some of the most reputable artists of the day — men like Noël du Fail and Béroalde de Verville — found literary devices and techniques in Rabelais which they borrowed and used with considerable success, the majority of his imitators were mere spoilers, plundering his language and humour, more often than not casting aside the learned elements of the work for the vulgar, the scabrous, and the scatalogical.

The boldest and crudest of these imitators was Guillaume des Autels, for he alone dared to take over wholesale the central themes of Rabelais's first two books. His *Mitistoire Barragouyne de Fanfreluche et Gaudichon*[1] did not appear until the last quarter of the sixteenth century, when the original of his parody had long since become celebrated throughout the length and breadth of France, and to a lesser extent in other parts of Europe. For that reason alone the modern reader tends to marvel at des Autels's brash impertinence. Nor did the crudity of his imitation escape critics of his own day: in a letter to Ronsard, Estienne Pasquier condemns des Autels as *un singe de Rabelais.*[2] The term is well chosen: the *Mitistoire Barragouyne* is a pastiche of the most grotesque order, the puerile travesty of a great work of literature. Systematically, with scant attempt at concealing his thefts, des Autels pillaged the work of his model. In point of fact, he was capable of better things since, as Monsieur Saulnier points out,[3] he had already won a certain reputation as poet; and probably thanks to his cousin Pontus de Tyard, he belonged to the great literary circle which flourished in Lyons during the second half of the century. In addition, he seems to have had more than a passing interest in language problems: an advocate and supporter of Thomas Sibilet, des Autels sided with the latter in an attack on the *Deffence et Illustration* of

1 "Mitistoire Barragouyne de Fanfreluche et Gaudichon, trouvee depuis n'aguere d'une exemplaire escrite à la main. De la valeur de dix Atomes pour la recreation de tous bons Fanfreluchistes. Auteur, abcdefghijklmnopqrstuvxyz. On les vend à Lyon, par Jean Dieppi, 1547." I have used the edition printed at Paris in 1850 by Crapelet for P. Jannet.

2 "Il se trouve peu après Rabelais deux singes... l'un dans ses *Propos rustiques*... l'autre en son livre des *Fanfreluches*" (cited by Lazare Sainéan, *L'influence et la réputation de Rabelais*, Paris, 1930, p. 23).

3 V.-L. Saulnier, in *Le français moderne*, October 1944, p. 281-282.

Joachim du Bellay. Des Autels was not, therefore, completely without wit and originality as a reading of his pastiche might suggest.

Little is known of des Autels's learned achievements, but let us grant that he was a man of considerable education and poetic skill, seriously interested in literary matters.[4] How then do we explain his curious little work in prose with all its facetious extravagance and rough composition? Simply enough. Rabelais was not the only serious writer of Renaissance France who could exchange the somber gown of the scholar for the gay cape of the fool when he chose to write farcical tales purely for his own amusement or for the pleasure of his friends. Viewed in its most favorable light, the *Mitistoire Barragouyne* is the facetious product of a learned man's hours of recreation; and from the outset des Autels marks the innumerable points of contact between his opuscule and the work of another writer, Rabelais, who had already declared that he wrote for no other purpose than to alleviate the tedium of everyday living.

The *Mitistoire Barragouyne* does not bear the author's name, but we are advised that it may be discovered by starting with the letters of the alphabet, omitting some, arranging the others, and so at choice making up our own name for the author. Des Autels then begins to relate the story of a love-affair between his principal characters, Fanfreluche and Gaudichon, the tale being told by their servant Songecreux, and its literary worth set at "dix Atomes pour la recreation de tous bons *Fanfreluchistes*". The latter term is, of course, an imitation of *Pantagruelistes*. The lady's name, Fanfreluche, recalls the long poem at the beginning of the *Gargantua*,[5] while the name Songe-creux appears at least twice in the first two books of Rabelais: it figures first in the parody of books in the library of Saint Victor,[6] and again in the *Gargantua* in connection with Janotus de Bragmardo and his pleas for

[4] Ronsard seems to have been impressed by the works of des Autels:

> ... ce docte des Autelz
> Qui pour ta gloire a fait des livres immortels.

See SAINÉAN, p. 23.

[5] *Les Fanfreluches antidotees, trouvees en un monument antique.* Rabelais also uses the verb *fanfrelucher* with an erotic meaning (II, 23).

[6] *Prognostication que incipit Sylvi Triquebille balata per m.n. Songecrusyon.* The Marty-Laveau edition gives the following explanation: "« Prognostication qui commence par: Balde de Sylvius Triquebille, par notre maître Songecreux. » Ce titre fait allusion à un ouvrage réel: *Prenostication de maistre Albert Songecreux Bisscain ...*" (vol. IV, p. 182).

the recovery of the bells of Notre Dame. Although the name of the hero, Gaudichon, is not specifically mentioned by Rabelais, it is soon evident that Gaudichon is a dwarf playing the role of a giant, for des Autels is careful to put the young man under the tutelage of Pantagruel from the beginning:

> Gaudichon ...
> Mais avec ris continuel
> Il s'enuyre à la bonne grace
> De ton maistre Pantagruel.

A little later, the close connection between the two works is established by des Autels in two concrete references to Rabelais. In a preface lauding the great value and merit of the work and condemning out of hand not only certain books of ancient history but also the medieval *chansons de geste*,[7] des Autels offers his fabulous tale as a work to be read when one has grown tired of *les Rabelairies de Pantagruel*. And on the same page he recalls a marvelous herb "que le Calloyer des isles Hieres appelle bien nouvellement Pantagruelion ..." This, of course, is one of the titles which Rabelais attached to himself, and the chapter in which he details the magic properties of Pantagruelion is one of the best known in his work.

Apart from such obvious borrowings, there is a remarkable parallel between the early lives of the two giants and the lives of Fanfreluche and Gaudichon. Although des Autels principal characters are not giants, and although his work is on a lilliputian rather than a gargantuan scale, nevertheless he methodically reproduces every major incident in the lives of Rabelais's giants: *enfance*, education, romanesque adventures — each separate incident has a counterpart in des Autels.

Fanfreluche, we learn, is able to trace her ancestry back to Adam himself, just as Pantagruel's family tree begins in the remote past with the giant Chalbroth. Her father bears the name *Trigory*, a deformation of *Tresgosier*, and so an imitation of *Grandgousier*, Gargantua's father. The courtship between Trigory and his future wife Beatrix with its vulgar episodes and coarse developments, and the

7 There is a close parallel between the preface of des Autels and the two prologues of Rabelais. See in particular their critiques of the *chansons de geste*: RABELAIS, II, Prol.; DES AUTELS, p. ii.

subsequent birth of the child, are incidents traced directly on the births of the two giants, while the crude behavior and gross drinking habits of Beatrix suggest that she might well have been a guest at the celebrations which preceded the birth of Gargantua. The *Propos des bienivres*, one of the great comic moments in French literature, became a source of inspiration for many of Rabelais's imitators; and des Autels was only one of many who tried, in vain, to reproduce it.

All these events take place in the imaginary kingdom of the Barragouins, the child's father being a native of the neighboring *bas pays de Rusterie.* The use of imaginary place names, either for purposes of allegory or as a device for pure mystification, is common in des Autels: *Guelle-seiche* is a town in the kingdom of the Barragouins; mention is made of the mountains of *Crolecul,* while other imaginary locales include *le pays des Rongerins* and *Noli* the capital of *Rongerie.* In this respect he was using a device with which Rabelais frequently seeks to confuse and confound the reader.

The chapter entitled *De l'enfance de Fanfreluche* establishes the fact that the infant had an insatiable capacity for wine, and the enumeration of her childish pranks and curious speech habits was inspired directly by the childhood of Gargantua. While the giant was sent off at a tender age to complete his education under that bumbling scholastic Thubal Holoferne, Fanfreluche finds herself packed off to tutors no less ignorant, no less ridiculous. The death of Trigory ends the first part of the story; before he is put to rest, an epitaph is written in his honor. This incident corresponds directly to the death of Badebec and the writing of an epitaph by her sorrowing husband.

At this point the story switches over to Gaudichon, the hero of the tale, who is identified as the son of Happe-bran and the Queen of Croquelardie. In the long list of cooks who hid with Brother John in the mechanical sow during the war against the Andouilles, Rabelais mentions a certain *Croquelardon,* and in the prologue to the First Book, he describes a Brother Lubin, *vray croquelardon.* In the course of time, Gaudichon is sent to Paris to complete his studies at the Sorbonne, but he only manages to waste his time in the pursuit of useless and pedantic knowledge. By their titles the textbooks he is obliged to study suggest that they might have had a prominent place

among the curious holdings in the library of Saint Victor. They are all imaginary, of course, and intended as a satire on outdated and useless textbooks which had become targets for Humanists anxious to produce critical editions through a close examination of original manuscripts:

> En moins de dix ans, il sceut tous les Fesse-culs de Grammaire, les Abuses-grues de Rhetorique, les Badauderies de Logique, les Farces moralisees de Ethiques, les Coques-segones de Physique : ainsi que magistralement elles sont enseignees à Paris. Et fut passé magister juré. l'an mil cinq cens quarante trois.

Although Gaudichon is not obliged to interrupt his studies at the University to take up arms against a Picrochole, he is nevertheless responsible for founding a sort of miniature Abbey of Thelema at the College of Burgundy in Paris. La Salle de Croquelardie is established in honor of the learned young man, and over its door is placed the slogan *Vivant Croquelardones.*

Before leaving Paris for the grand tour of the other universities in France, Gaudichon, in precisely the same manner as Pantagruel, receives a letter from his father Happe-bran: *De Tirebroche en Croquelardie, ce 2 jour de Mars 1543.* In it the old man counsels his son to continue with diligence his studies in Theology, Medicine, and Law. Des Autels was the only *conteur* of the century to seize upon the celebrated letter from Gargantua to his son Pantagruel, a student in Paris. The other imitators seemed to have considered this hymn to the Renaissance, as Arthur Tilley calls it, the sole property of its creator, and they had the good grace not to turn it to ridicule by making their own pale copies of it. But des Autels, brash and inept as ever, was no respecter of property, and though he was cautious enough not to detract from the essential dignity and nobility of the original, he took over its main ideas and incorporated them into his own work.

Wise old Happe-bran had already given his son preliminary instruction in a particular attitude towards the world; and his suggestions for leading the good life might be summarized in the term Happebranism, for they owe much to that final definition which Rabelais gave to his philosophy of Pantagruelism: "C'est certaine gayeté d'esprit conficte en mespris des choses fortuites." Happebranism

embodies that same smiling, optimistic attitude towards the vicissitudes of life, for above all young Gaudichon is advised to bear up courageously under the hard blows which Fortune will deal him once he is drawn into the commerce of men:

> Et pource il vaut beaucoup mieux (disoit ce bon vieillard Happebran) mettre aux jeunes gens des chasteaux en leurs testes, qu'en leurs terres : pource que Fortune n'y a point de pouvoir, mais au contraire, ils ont sur Fortune puissance, veu qu'en despit d'elle leur esprit ne perd jamais le fruict de contentement, qui vient par la cognoissance de la vanité des choses mondaines, et l'esperance du bien promis aux bons.

Sustained by this code of optimism, Gaudichon is now ready to meet the world and put his ideas to the test. Before long he is plunged into a series of fantastic adventures which recall the exploits of the band which followed Pantagruel in the long search for the Oracle of the Bottle.

At this juncture two episodes occur which are worthy of attention for, although they argue in favour of some originality on the part of des Autels, at the same time both seem to owe at least something to Rabelais. In the first episode, Gaudichon, by now something of a young iconoclast, decides to study jurisprudence at the *Université de Peu-d'estude.* With feigned innocence he asked his masters why legal documents should be cluttered up and rendered almost unintelligible by innumerable abbreviations and spelling conventions. The complex arguments which follow between Gaudichon and the learned doctors of the Faculty are not without moments of comedy and spirit. Sudden flashes of wit and irony show that des Autels had at least a latent talent for the writing of satire: this episode is closely connected with his interest in the study of language and that perhaps explains its success.[8] While it is true that the origin of this comic interlude may be traced to the author's own interest in the moulding of the French language, at the same time the argument by signs between Panurge and the learned English scholar Thaumaste seems to have influenced, at least in part, the general treatment which des Autels gives to this episode.

[8] Des Autels wrote two works on grammar: *Replique aux furieuses defenses de Louis Meigret* (1550) and *Traité touchant l'ancienne orthographe françois contre l'orthographe des Meygretistes par Glaumalis de Vezlet* (Guillaume des Autels). See Arthur Tilley, *The Literature of the French Renaissance,* Cambridge, 1904, Vol. II, p. 316.

This incident also contains a spirited attack on medieval glosses which may have been suggested by some of Rabelais's gibes in that direction. Rabelais's attacks on the evils and dangers of embellishing or adulterating original texts are scattered throughout his five books, and the scholar-priest had already matched precept by example: the course of lectures which he gave at the University of Montpellier on the works of Galen and Hippocrates was based on original manuscripts in his possession and not on commentaries or epitomes. Young Gaudichon, in a like manner, is actively engaged in attacking the medieval gloss: in his search for explanations of abbreviations which gave him so much trouble, he is reported to have read in less than a month "toutes les glosses d'Accurse *sans le texte*".

Certain literary and stylistic techniques, certain terms and expressions which are either Rabelaisian in origin or strongly reminiscent of the first two books pervade the work. Indeed it is remarkable how many devices which mark the unique nature of Rabelais's style have been incorporated into a work as short as the *Mitistoire Barragouyne.*

Apart from those similarities of style which have been mentioned already in discussing the points of contact in plot and development, des Autels also adopted wholesale a technique which consists of mixing imaginary locales with real places and actual events. This artifice is particularly effective as a method of bewildering the reader and setting him off in search of a key to the work. Sometimes des Autels makes reference to known historical events which he forces into a framework of pure fantasy. For example, in discussing the studies of Gaudichon in Paris, he mentions the fierce battle which was raging at the Sorbonne between Ramus the Neo-Platonist and the followers of Aristotle. Ramus's book, *Aristotelicæ animadversiones* (des Autels mentions it by name), first appeared in 1543, that is at the precise moment when Gaudichon is stated to have received his master's degree. Reference is also made to the second invasion of France by the troops of the Emperor Charles V in 1544. Elsewhere des Autels is careful to give exact dates as in the case of the letter from Happe-bran to his son — the whole procedure being a deliberate attempt to make the gullible reader seek allusions and references where none exist. Rabelais

was particularly fond of such misleading tactics. While many of the episodes in the Fourth and Fifth Books are doubtless intended as satires on contemporary people and institutions, some are added simply to mislead: the exploits of the gallant band on the islands of Ennasin and Cheli and the episode with the frozen words are cases in point.

This procedure is, of course, all part of that comedy of mock precision so dear to Rabelais. Whenever the opportunity offers itself, des Autels manages to work in precise and detailed references to recondite legal treatises, although, fortunately, the very brevity of the work prevents him from abusing this most monotonous of comic techniques. Chapter IV, for example, with its prolix discussions about the legality of marriages contracted by minors, depends solely on this type of comedy, for it swarms with latinisms and references to legal works of the time. He carries the mania to extremes, as Rabelais did, in giving the exact age of Beatrix at the time of her marriage

> ... audict temps ne eust sceu avoir plus de sept ans, quatre mois, six jours, dix heures et demye, et peut estre quelques huict minutes, et un quart.

Many words and expressions which belong properly to the enormous vocabulary which Rabelais invented for his own purposes found their way into the *Mitistoire Barragouyne*. The following are readily traceable to the first two books: *lifrelophales, gargariser son gosier, un fin frotté orateur, mourir de la mort Roland, l'honorabilificabilissime maniere de vivre.*

Des Autels seems completely at ease in imitating that general procedure of Rabelais which might best be described as word manipulation. Here and there he inserts a false lapsus, a pun or a play on words, but his love of invective is perhaps his strongest comic device. At times he goes so far as to arrange his epithets in alphabetical order the better to create the effect he wishes, and in another instance he revels in the idle repetition of the same idea using different words:

> Mais je te vay dire ce que j'en pense, et j'en pense ce que j'en cognoy, et j'en cognoy ce que j'en sçay, et j'en sçay ce que j'en voy, et j'en voy ce qui en est.

The following description of the drinking habits of Beatrix might have come straight from a chapter in Rabelais:

> Elle... ne craignoit dy-je à boire fust à brotequine, ou à la leure

> torse, ou à boire sans mettre le nez au voirre, ou à la teterelle, ou à humer le vin comme une souppe, ou à lapper comme un chien ... ou à boire à la poincte d'un cousteau, ou en une creuse de noix ...

The phrases continue, piled one on top of the other for nearly a page.

Little can or need be said about the intrinsic worth of this opuscule as a work of art. As an imitator, des Autels fails completely. Imitation does not involve the textual or near-textual reproduction of themes and episodes from a model. The true imitator, the creative imitator, selects those features of his chosen guide which are readily absorbable into his own style, and using these borrowings as a basis he goes on to build something which is essentially his own. At no single point does des Autels entirely escape the influence of his model: even his brief critiques of French poetry[9] and the learned works of certain of his contemporaries have their counterparts in chapters scattered throughout Rabelais.

At the same time, the *Mitistoire Barragouyne* serves as an admirable example of the attitude which certain writers of the sixteenth century had towards the works of others; few, it seems, had any scruples about lifting large passages from the writings of their contemporaries without even a mention of the original. The work also serves as an example of the lengths to which the literary pirate could go without fear of legal or social sanction.

By its very brevity the *Mitistoire Barragouyne* offers almost a literary digest of the first two books of Rabelais, and in this respect some slight credit must be given to des Autels for the ingenuity he showed in cramming the main features of the *Gargantua* and the *Pantagruel* into slightly more than fifty pages. Certainly no other feature of his writing is worthy of our admiration.

Ronald R. Jeffels,
The University of British Columbia.

9 During his visit to an enchanted castle, Gaudichon is escorted through chambers in which the Muses are dressed as harlots. Given an opportunity to witness a parade of Greek, Roman, Italian or French poets, he chooses the latter and launches off on an attack against the obscurity and sentimentality of contemporary poetry. He further criticizes the many quarrels of pedants and grammarians who were trying to impose their own ideas and in general lampoons all translators, *pindarisateurs*, and scholars who torture the French language. M. Saulnier sees allusions in this episode to Maurice Scève, Pontus de Tyard, Jacques Pelletier du Mans, and Joachim du Bellay (see *Le français moderne*, October, 1944, p. 290-291).

The Canadian Education Association et le Canada français [1]

A un tournant important de notre histoire, nos dirigeants politiques et nos hommes d'État ont exprimé sans ambiguïté leur volonté que chacune des provinces canadiennes soit souveraine, sur son territoire, en matière d'éducation. Après bientôt cent ans de ce régime, et malgré bien des assauts de toutes natures, cette volonté des Pères de la Confédération demeure et fait loi. Même les moins avertis et les moins attentifs ne peuvent ignorer ce fait, surtout quand la présente controverse au sujet des subventions fédérales aux universités canadiennes est l'objet de discussions très vives, de prises de position énergiques et qu'elle fournit l'occasion de fréquents rappels de cette disposition de notre pacte fédératif. Moins encore aux éducateurs qu'à tout autre est-il permis de l'ignorer. Ils en sont d'ailleurs très conscients...

Les éducateurs canadiens ne diffèrent pas, pour autant, des éducateurs d'autres pays. Comme les autres, ils ont senti dès les premiers temps de la Confédération et ils sentent encore l'impérieux besoin de se renseigner, de confronter leurs problèmes et de s'assurer que leur idéal n'est pas trop en deçà de l'idéal commun. Ces échanges se font le plus souvent par l'intermédiaire d'associations, de congrès et de sessions d'études. La Canadian Education Association est l'un de ces multiples organismes au Canada.

* * *

La dernière édition de la constitution de la C.E.A. — celle de 1946 — propose quatre buts principaux à ses membres :

a) Faire mieux connaître aux autres provinces les buts et l'idéal de chacune dans le domaine de l'éducation et, compte tenu des droits constitutionnels et des privilèges de chacune, contribuer ainsi au progrès général.

[1] Je me suis largement inspiré d'un volume en préparation : *The Canadian Education Association: Its History and Role,* par F. K. Stewart, secrétaire général de la C.E.A.

b) Colliger et mettre à la disposition des éducateurs canadiens des renseignements sur les progrès accomplis au Canada et à l'étranger.
c) Susciter la recherche en éducation et en diffuser les résultats.
d) Collaborer avec les autres organismes d'éducation et agir comme agent de coordination.

Qui peut faire partie de l'association ? Deux catégories de gens : les uns en tant qu'individus; les autres à titre de représentants d'organismes scolaires légalement constitués et d'associations d'éducateurs.

Les premiers peuvent : 1° assister aux réunions et prendre part aux discussions; 2° recevoir les publications de l'association; 3° obtenir des renseignements du secrétariat.

Les délégués jouissent de tous ces privilèges et, de plus : 1° ils ont le droit de vote aux réunions; 2° ils participent à l'élection des officiers; 3° ils peuvent proposer des amendements à la constitution.

Nos congrès groupent en moyenne quatre cents personnes chaque année. La plupart sont des délégués officiels de la seconde catégorie (ceux qui ont le droit de vote).

Ajoutons à ces dispositions et à ces faits qu'au 31 décembre 1955, sur un budget total de $ 43 489,47 les souscriptions officielles des provinces et de quelques grandes commissions scolaires s'élevaient à $ 33 757,50 et l'on comprendra facilement le rôle prépondérant des dirigeants des divers départements de l'Instruction publique au sein de l'association. Ce rôle prépondérant est d'autant plus marqué qu'une sorte de loi non écrite (une coutume, si vous voulez) veut que chaque sous-ministre de l'Éducation devienne *ipso facto* membre du Conseil d'Administration. Qui oserait contester maintenant cette affirmation que la Canadian Education Association est présentement un organisme interprovincial, largement supporté par les deniers publics de chaque province, il est vrai, mais sur une base de libre participation et qui laisse à chaque province le privilège de se retirer à son gré et n'importe quand ?

Comme le Canada est un des rares pays civilisés à n'avoir pas de ministère de l'Instruction publique, ni aucun autre organisme central d'éducation, les divers départements de l'Instruction publique en sont venus à se tourner vers la C.E.A. pour amorcer la discussion de problèmes et de sujets qui les intéressent toutes ou un certain nombre d'entre elles. Inutile d'ajouter que même si elle ne fait pas beaucoup

parler d'elle (le bien se fait généralement sans bruit) la C.E.A., grâce aux buts qu'elle se propose, grâce aussi à sa constitution, à la composition de ses effectifs, à son fonctionnement et à ses œuvres, est généralement considérée comme l'une des organisations les plus influentes dans le monde de l'éducation au Canada. Telle quelle : 1° elle permet aux éducateurs d'échanger leurs idées et leurs vues et de faire cheminer la cause de l'éducation; 2° elle sert de centre d'information tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays; 3° elle encourage et soutient la recherche et l'étude de problèmes particuliers; 4° elle tient lieu de bureau interprovincial de l'éducation.

* * *

Ce qu'elle est aujourd'hui, la Canadian Education Association l'est devenu après bien des pourparlers, des hésitations, des lenteurs, des divergences d'opinions, des épreuves et des difficultés. Si la C.E.A. rend aujourd'hui des services appréciables et appréciés, nous le devons à la perspicacité et à la patience d'hommes sincères et convaincus qui ont envisagé ses problèmes d'un regard à la fois réaliste et serein, et qui ont su tirer la ligne de démarcation entre le possible et l'impossible.

Dès 1867, l'Association des Instituteurs de l'Ontario proposait par écrit à l'Association des Instituteurs protestants du Bas-Canada « la fondation d'un organisme d'éducation pour tout le Dominion ». On forma un comité à cette fin. Deux ans plus tard, à Waterloo (P.Q.), le comité fit rapport qu'il n'apparaissait pas probable qu'une telle association puisse être formée avant plusieurs années encore...

Vingt ans plus tard, en octobre 1889, à Montréal cette fois, le Dr Eaton, de l'Université McGill, revient à la charge. De nouveaux pourparlers s'amorcèrent. En juillet 1891, à l'École normale de Toronto, plusieurs orateurs parlèrent en faveur de la formation d'une association d'éducateurs pour tout le pays et on vota la résolution suivante : « D'après l'opinion de représentants des diverses provinces du Dominion présents, il est désirable qu'une association pour les instituteurs du Dominion soit formée sous le nom de *The Educational Association of the Dominion of Canada.* »

Cette résolution, adoptée à l'unanimité, fut vivement applaudie. Tous étaient d'accord avec les vues exprimées par les orateurs que le moment d'agir était arrivé.

Un Conseil fut formé : 1° des surintendants et des sous-ministres des diverses provinces; 2° des présidents des universités du Dominion; 3° des principaux des écoles normales et des écoles de pédagogie; 4° des présidents des associations d'instituteurs de tout le pays.

Ce Conseil élut ses officiers. Des comités furent aussi formés : Constitution, Programme, Lieu et Époque d'un prochain congrès, Récréation et Transport. Voilà comment débuta la « Dominion Educational Association » (D.E.A.).

D'après la revue du Comité protestant de l'Instruction publique du Québec *The Educational Record,* la nouvelle association recevait un solide appui du Québec tant catholique que protestant. Le premier congrès eut lieu à Montréal, du 5 au 8 juillet 1892. Discours, allocutions, résolutions formèrent un volume de trois cent deux pages publié l'année suivante.

Vous intéresserait-il de savoir quels étaient les problèmes qui préoccupaient nos prédécesseurs de l'époque ? Voyons un peu !

1° Au sujet des universités :
- — on exprime son appréciation du bon travail accompli;
- — on regrette que les universités soient obligées de donner des cours du niveau secondaire;
- — on affirme que les universités devraient consacrer leurs énergies à la culture au palier supérieur;
- — on maintient qu'elles devraient uniformiser leurs conditions d'admission.

2° Au sujet des écoles normales :
- — on devrait faciliter aux futurs instituteurs leur préparation professionnelle;
- — on devrait faire un effort pour faciliter la reconnaissance des diplômes d'enseignement d'une province à l'autre.

3° Au sujet des écoles publiques :
- — on parle d'un certain recouvrement des études élémentaires et secondaires;
- — on signale l'importance d'une inspection complète des écoles élémentaires et secondaires;
- — on indique le besoin d'une nomenclature uniforme dans l'appellation des écoles des diverses provinces;
- — on constate que les absences sont trop nombreuses et l'on regrette que les lois ne soient pas plus sévères à cet égard;
- — on insiste sur la nécessité d'établir des maternelles dans toutes les provinces;
- — on désire faciliter le classement dans le cas du passage d'un élève d'une province à l'autre.

On traita aussi de l'usage universel du système métrique; de la simplification de l'orthographe en anglais; du problème d'un manuel unique d'histoire du Canada afin, disait-on, « d'unifier les provinces et promouvoir un esprit de patriotisme... »

Je vous rappelle que nous sommes en 1892. Quel chemin avons-nous parcouru depuis ce temps ? A chacun de répondre pour soi !

Pendant sa croissance, ou son évolution si l'on préfère, la C.E.A. a franchi plusieurs étapes. De sa fondation en 1891 jusqu'à 1913, elle remplissait la fonction d'association générale d'éducation. Tout éducateur y était le bienvenu. Dans les délibérations, on retrace le souci d'en faire une association forte et rayonnante. Particulièrement au congrès de 1909 à Victoria, ce souci s'exprime en dix propositions claires et concrètes dont on retrouvera l'application pratique en 1945 (trente-six ans) !

Entre-temps, au congrès de 1917, les délégués transforment la composition de la D.E.A. pour en restreindre la participation aux seuls officiers des divers degrés de l'enseignement, et une nouvelle constitution est adoptée en conséquence sous le nom actuel de « Canadian Education Association ». Cette décision fut-elle la cause d'un certain « marquez-le-pas » dans l'activité de l'association ? Ou est-ce une simple coïncidence ? Toujours est-il qu'elle marqua peu de progrès pendant une vingtaine d'années. La guerre lui apportera un certain renouveau grâce à l'étude de certains problèmes confiée à la C.E.A., entre autres le programme d'études proposé aux vétérans par la Canadian Legion War Services et par la Merchant Navy.

La troisième et dernière revision de la constitution fut celle de 1946. Elle fut la conséquence de l'expansion de l'association et de la contribution financière plus substantielle des provinces garantissant ainsi un budget suffisant pour le maintien d'un secrétariat et l'engagement d'un secrétaire à plein temps. Comme je l'ai dit au début de mes remarques, cette revision plaçait résolument les destinées de l'association entre les mains des autorités départementales des dix provinces.

L'association a porté successivement les noms suivants :
1892 — The Dominion Educational Association
1918 — The Canadian Education Association

1938 — The Canada and New Foundland Education Association
1946 — The Canadian Education Association

Outre les problèmes d'ordre pédagogique étudiés aux divers congrès, l'association s'est colletée avec bien d'autres problèmes d'organisation dont le plus marquant a été longtemps la création d'un Bureau national (central ou fédéral) d'Éducation semblable à celui des États-Unis, à Washington. Nous y reviendrons tout à l'heure.

C.E.A. vs THE NATIONAL COUNCIL OF EDUCATION.

En 1920, une organisation connue sous le nom de National Council of Education fit son apparition. Elle eut ses heures de gloire et elle disparut comme elle était venue. Elle prit naissance au Manitoba afin de promouvoir le civisme canadien sous prétexte qu'il y avait un besoin pressant d'une régénération spirituelle dans notre société et d'une reconnaissance intrinsèque de la valeur de la personnalité. Pour ce travail, disait-on, la collaboration entière des autorités scolaires est nécessaire et l'éducation elle-même doit être dotée d'un idéal élevé.

A son apogée, cette association réunit jusqu'à cinq mille délégués de toutes les parties du pays sous le haut patronage du gouverneur général et elle eut jusqu'à $ 27 570 dans ses coffres... Elle tint quatre congrès dont le dernier eut lieu à Victoria et Vancouver.

Il est intéressant de noter, en passant, que Son Excellence le gouverneur général actuel, M. Vincent Massey, en était le président au moment du congrès de 1923, à Toronto. Voici une parole qu'on peut relever dans son allocution d'ouverture (je cite en anglais pour ne pas trahir la pensée) :

> There is much to be gained from the diversity of a system in which nine provinces independently work out their own problems and exchange their ideas. But there must be some means by which these provinces can exchange their ideas — some clearing-house of information for this purpose, and also an agency through which to tell the outside world what is going on in Canadian education and to borrow appropriate ideas from outside.

Les éducateurs y firent leur bonne part. Mais malgré toute cette bonne volonté, une vingtaine d'années plus tard, on ne trouve plus trace d'activité de cette organisation dont l'article principal au programme était l'établissement d'un « Bureau national d'Éducation ». Elle s'y était limé les dents, elle aussi...

* * *

Je sens bien que ce trop bref exposé ne rend pas justice à l'importance que la C.E.A. a prise avec les années, à l'influence qu'elle exerce, au nombre et à la qualité de ses œuvres non plus qu'à la clairvoyance et à la sincérité des hommes qui lui ont imprimé leur marque. J'espère toutefois en avoir assez dit pour indiquer que l'histoire de la C.E.A. a été un effort long et soutenu pour répondre à un besoin vital chez les éducateurs canadiens, celui d'échanger des idées, de marquer aussi bien les échecs que les progrès accomplis et de pouvoir, en certaines circonstances et d'un commun accord, présenter les vues des provinces et du Canada tout entier sur des problèmes communs.

Dans l'édification de cet organisme d'éducateurs, dans sa vie passée et présente, quelle a été et quelle est la part du Canada français ? Rapidement encore, je me bornerai à toucher quelques points particuliers : participation, contributions, congrès, personnages et attitudes. Je ne développerai pas tous ces points dans l'ordre indiqué, mais ils apparaîtront tous une fois ou l'autre dans ce qui va suivre.

Vous vous souvenez des pourparlers entre les professeurs de l'Ontario et les professeurs protestants du Québec, de 1889-1891, pour connaître les possibilités de fondation d'une association canadienne d'éducation ? Les rapports de l'époque indiquent que M. Urgel-E. Archambault, directeur général des Écoles catholiques de Montréal (1874-1904), exprimait l'avis que les professeurs catholiques entreraient dans les rangs de cette organisation. M. Archambault avait prévu juste, puisque *The Educational Record* rapportait ce qui suit à la veille du premier congrès de 1892 :

> Les Comités catholique et protestant du Conseil de l'Instruction publique de la province de Québec, lors d'une réunion récente, ont appuyé de tout cœur ce mouvement et une délégation des deux comités a sollicité du Gouvernement une subvention pour venir en aide à l'Association. L'Association recevra le support cordial de tous les groupes (sections) de cette province et nous verrons ce spectacle unique des Catholiques et des Protestants, des Français et des Anglais, d'un bout à l'autre du pays, se rencontrer pour discuter amicalement des meilleurs moyens à prendre pour faire avancer la cause de l'éducation dans les diverses provinces du Dominion. Cela en soi est suffisant pour provoquer le support cordial de tout vrai Canadien [2].

A l'ouverture du congrès — tenu à Montréal comme vous le savez

[2] *The Educational Record*, mai 1892, p. 158-160.

— des allocutions de bienvenue aux congressistes furent prononcées tant par des dirigeants catholiques (français) que protestants (anglais).

Dès le début de l'association, les droits du français furent affirmés, puisqu'au moment d'adopter le rapport du comité chargé d'élaborer une constitution, l'honorable Gédéon Ouimet, alors surintendant de l'Instruction publique de la province de Québec, présenta la proposition suivante qui fut appuyée à l'unanimité :

> Que la Constitution et les Règlements soient traduits en français, reproduits dans cette langue au procès-verbal et que le nom français de l'Association soit « l'Association d'Éducation du Canada ».

Nos corps publics mêmes accordèrent leur appui à la nouvelle association, puisque les dépenses occasionnées par la publication des délibérations de ce premier congrès furent défrayées comme suit :

Ontario	$ 500	Nouvelle-Écosse	$ 200
Québec	$ 500	Manitoba	$ 100
	Montréal (Cité de) $ 500		

En autant qu'on puisse le retracer dans les budgets de la D.E.A. (C.E.A.), la province de Québec y est toujours allée de sa quote-part pour le soutien de l'association :

1898 —	Québec	$ 200 (Ont.	$ 200)
1909 —	"	200 (Ont.	300)
1927 —	"	400 (Ont.	200)
1942 —	"	200 (Ont.	200)
1945 —	"	2 825 (Ont.	3 150)
1955 —	"	9 182 (Ont.	11 000)

Pour ma part, je me réjouis qu'il en soit ainsi; cela nous confère le droit de parler quand c'est le temps et d'appuyer nos paroles du poids nécessaire !

Du point de vue purement géographique, la province de Québec a-t-elle été ignorée dans le choix des lieux de congrès ? Voyons plutôt :

1er	congrès —	Montréal —	1892
15e	"	" —	1929
21e	"	Québec —	1943
24e	"	" —	1947
32e	"	" —	1955

Entre le premier et le quinzième congrès, il s'est écoulé trente-sept ans exactement, trente-sept années pendant lesquelles on allait ailleurs que dans le Québec. De plus, de 1901 à 1917, l'association a tenu quatre congrès. Aucun délégué officiel de langue française n'y assistait.

La province de Québec continuait d'aider la caisse (la contribution était relativement minime à cette époque, il est vrai), mais s'abstenait des délibérations... Pourquoi ?

C'est que dès le congrès de 1895 tenu à Toronto, le Dr J. M. Harper, inspecteur des High Schools protestants du Québec, avait prononcé une conférence intitulée *A National or Central Bureau of Education for Canada*. Suivit une recommandation qu'un comité étudie la possibilité d'établir tel bureau. Comme on va le voir, cette question allait en quelque sorte empoisonner l'existence de la D.E.A. pour de nombreuses années à venir.

Le Dr Harper révéla, entre autres choses, qu'une délégation avait rencontré à ce sujet Sir Wilfrid Laurier, alors premier ministre du Canada, et que Sir Wilfrid avait promis d'étudier toute cette question.

L'honorable Boucher de la Bruère apporta une réponse officielle à cette proposition, exprimant ses regrets qu'on cherche à mousser un tel projet. Il déclara que le Comité catholique en avait discuté à sa réunion de mai 1899. Conséquemment, le Comité avait passé la résolution « que la création d'un Bureau fédéral était ni constitutionnelle, ni désirable ». Et M. de la Bruère d'ajouter : « Il n'y a aucune ambiguïté dans cette résolution et il ne peut y avoir aucune erreur d'interprétation de l'opinion si clairement exprimée par le Comité qui, dans notre province, représente la grande majorité de la population. »

Une prise de position aussi ferme ne devait pas pour autant déraciner du même coup et à tout jamais cette idée d'un « Bureau central d'Éducation ». Elle réapparut longtemps encore par la suite, toujours combattue par le Québec d'abord, qui n'était toutefois pas sans alliés. Car certaines provinces avaient des vues aussi autonomistes que les nôtres et étaient aussi jalouses que nous le sommes de leurs droits et prérogatives en matière d'éducation. Mais c'était quand même le Québec qui donnait et recevait les coups...

En 1917, le Dr H. L. Brittain revient à la charge et expose les fonctions d'un « National Bureau of Education ». Cette fois, c'est l'honorable Cyrille Delage qui indique avec une pointe d'ironie que cette idée est intéressante sinon très neuve. Rappelant que la question avait été soulevée à Halifax (1898) et à Ottawa (1901), il rappela également que le Comité catholique s'était déjà prononcé sur la

question, que ses prédécesseurs avaient pris position avec fermeté à ce sujet, et que les raisons contre un tel bureau existaient encore et qu'il ne voyait pas la possibilité de concourir à sa création.

Quant aux statistiques, ajoutait l'honorable Delage, le gouvernement fédéral a déjà les pouvoirs voulus de les recueillir et Québec accordera sûrement sa collaboration sur ce point particulier.

En 1929, c'est M. C.-J. Magnan, inspecteur général des écoles normales catholiques du Québec, qui observe avec satisfaction les progrès accomplis par la C.E.A. pour l'avancement de l'éducation « dans le respect de l'autonomie des provinces ».

En 1942, à Victoria, on tente un nouvel assaut en faveur du bureau. On admet généralement la nécessité d'un bureau central, mais les opinions s'opposent violemment quand il s'agit de savoir s'il sera financé : 1° par les provinces entièrement; 2° d'abord par les provinces avec l'aide du fédéral; ou 3° entièrement par le fédéral.

Ainsi en 1942, pour la première fois depuis 1917, cette proposition fut fortement appuyée à une réunion de la C.E.A. par un groupe d'organismes influents. La proposition fut rejetée, non pas en assemblée générale, mais par le Conseil d'Administration. Signe certain d'une évolution au sein même de l'association. Une bouffée de sagesse, fruit de l'expérience.

Cette fois encore, M. B.-O. Filteau, secrétaire français du département de l'Instruction publique et directeur de l'association, exprima son opinion « que l'acceptation de fonds pour l'éducation venant directement du fédéral au lieu de passer par les provinces ne serait pas approuvée par le gouvernement de sa province ». Une fois de plus, la résistance du Québec contribuait à faire abandonner l'idée d'un bureau fédéral et orientait résolument l'association vers l'idée déjà exprimée dès 1909, par le Dr D. S. Mackenzie, sous-ministre de l'Alberta, et M. D. P. McColl, sous-ministre de la Saskatchewan, que la C.E.A. déclare son intention d'établir elle-même son propre Bureau d'éducation interprovincial.

A son tour, M. Victor Doré indiquait en 1943

> [...] qu'il ne serait que juste lorsqu'il s'agit de questions d'intérêt national que les provinces à majorité de langue anglaise renversent le tableau et pèsent soigneusement ce que serait leur réaction s'il y avait huit provinces de langue française et une de langue anglaise... Quand les provinces à

> majorité anglaise s'entendent sur une politique commune et par courtoisie demandent à Québec de se joindre à elles, nous nous demandons tout naturellement où notre assentiment va nous conduire et s'il ne nous entraînera pas vers d'autres engagements ou d'autres concessions...

Et M. Doré d'ajouter, comme pour mieux révéler sa pensée :

> Daughter am I in my mother's house;
> But mistress in my own.

Par ailleurs, les dossiers de la C.E.A. indiquent clairement que les autorités fédérales elles-mêmes n'ont jamais été plus empressées qu'il ne faut de s'occuper de cette question, même pour ce qui a trait aux simples statistiques et qu'elles n'ont établi le D.B.S. que sur les représentations et l'encouragement de la C.E.A. et des autorités provinciales.

* * *

Faire revivre les soixante-cinq années bien comptées d'une association comme la C.E.A. en quelques pages serait un tour de force dont je suis bien incapable. Je résume :

a) Dès l'origine de l'association, les droits du français furent affirmés au moins dans la traduction de la constitution et des règlements. Présentement, le programme de nos congrès est toujours présenté dans les deux langues. A maintes reprises, au cours de chaque année, il y a échange de correspondance en français et aussi quelques articles en français dans la revue trimestrielle *Canadian Education*, à l'occasion.

b) La province de Québec a toujours contribué de sa quote-part à la caisse de l'association.

c) L'élément français a aussi contribué à la recherche : l'abbé G. Maheux, pour l'histoire; M. C. Bilodeau, pour les manuels scolaires, la santé, les finances; l'Institut Saint-Georges et l'A.C.E.L.F., pour la recherche.

d) Nous avons toujours eu nos représentants au Conseil d'Administration et dans divers comités.

e) A tous les trois ans, un délégué de langue française représente l'association au congrès international d'éducation à Genève (M. B.-O. Filteau, en 1953; l'auteur de cet article, en 1956).

f) En 1948 (Winnipeg), M. Filteau profite d'une demande d'augmentation substantielle de la contribution de chaque province pour suggérer la nomination d'un adjoint de langue française au secrétaire.

C'est chose faite et M. Albert Saint-Jean occupe cette charge avec compétence et dignité.

g) Deux officiers de langue française ont accédé à la présidence : M. B.-O. Filteau, en 1946-1947, et l'auteur de cet article, pour l'année en cours (1956-1957). Et j'en omets sûrement...

* * *

Autant de choses qui consacrent, tantôt par le jeu de l'opposition, tantôt par le moyen de la collaboration, le fait français au sein de l'association et qui militent en faveur de la politique de la présence dont je suis un partisan convaincu après avoir vu les nôtres à l'œuvre pendant mes quinze années de participation au Conseil d'Administration de la C.E.A. et après avoir constaté *de visu* ce qu'on peut gagner de la courtoisie et du sens pratique dont nos compatriotes de langue anglaise ne manquent jamais de faire preuve.

Trefflé Boulanger,
directeur général du Service des Études,
de la Commission des Écoles catholiques de Montréal,
président de la C.E.A.

Pour ou contre l'automatisation?

« Si nous voulons juger en bloc la civilisation industrielle, constatons d'abord quelques faits : en 50 ans, la semaine de travail moyenne est passée de 72 heures à 47 heures. L'effort demandé aux travailleurs a diminué, suivant les professions, de 50 à 80 %. L'âge minimum des travailleurs est passé de 13 à 17 ans. Enfin, bien des objets dont l'usage était réservé aux privilégiés de la fortune sont maintenant devenus d'usage tout à fait courant [1]. »

Telle est la conclusion d'un article sur l'automatisation dans l'une des entreprises les plus caractéristiques de la France contemporaine : la Régie nationale Renault.

A vrai dire, cela nous paraît résumer un peu brièvement le débat. On ne saurait présenter en quelques lignes un tableau même très grossier du problème de l'automatisation. D'innombrables essais ont déjà été tentés, sans que l'on soit jamais parvenu ni à épuiser le problème ni même à le poser de façon satisfaisante. La Commission royale — dite Commission Gordon — n'a pas manqué d'apporter elle aussi sa contribution à la solution de la question. Le chercheur éprouvera pourtant, à la lecture de *Effets probables de la mécanisation croissante de l'industrie*, le sentiment qu'on en est encore aux premiers temps de l'analyse.

Nous tenterons, non pas de brosser ici un tableau d'ensemble de l'automatisation, mais simplement de mettre en lumière — à l'intention toute particulière des étudiants — un schéma sur lequel il sera peut-être possible, par la suite, de reprendre l'analyse.

I. — RECHERCHE D'UNE DÉFINITION.

Qu'entendre par « automatisation » ? La plupart des réponses apportées, ces dernières années, se réfugiaient dans une sorte d'absolu : l'automatisation devait représenter ce stade de l'économie capitaliste où l'homme, instrument de moins en moins utile de l'acte de production,

[1] *Bulletin d'Information économique et technique*, publié par la Section économique de l'Ambassade de France, Ottawa, n° 2, 1957, p. 15.

cédait sa place à la machine, instrument anonyme, mais susceptible d'un rendement technique illimité. On paraissait s'être tant éloigné du stade de la production que Marx qualifiait de « machinofacture », la mécanique faisait appel à des rouages si compliqués, qu'en fin de compte aucune hésitation ne paraissait possible; l'humanité entrait dans une période nouvelle de son existence : celle de l'industrie « presse-boutons ». Bon nombre d'écrivains se refusaient à reconnaître une parenté entre les ouvriers anglais du XIXe siècle brisant les métiers à tisser qui allaient les condamner au chômage, et les chaînes de montage dont l'industrie automobile actuelle nous offre le spectacle. Évolution ou révolution ?

Jusqu'à présent, les analystes semblent avoir hésité entre deux aspects de la question : l'aspect proprement économique et l'aspect social. Les premiers insistent essentiellement sur les merveilleux avantages d'une production de masse; les autres sur les conséquences terrifiantes d'un chômage croissant, d'une élimination des travailleurs par des machines.

Nous pensons qu'il n'existe pas plus de problème unique de l'automatisation que n'existe, d'une façon générale, *un* problème de la machine. Par contre — nous allons essayer de le faire remarquer — une série de problèmes, les uns économiques, les autres sociaux, sont déjà nés, peuvent naître encore, de l'évolution toujours plus rapide qui se manifeste dans nos économies capitalistes. Reprenons donc le problème de la définition dès son début.

* * *

Quand peut-on dire qu'il y ait « automatisation » ? Nous croyons qu'il est possible de répondre : dès l'instant où la mécanique, où la machine se sont introduites dans l'acte de production. Ainsi, selon nous, l'automatisation serait un phénomène contemporain de ce que l'on a appelé la Révolution industrielle. Il est même justifié d'affirmer, nous semble-t-il, que le stade d'insertion de la machine à l'acte de production représentait, pour l'humanité, un bouleversement infiniment plus profond que celui soi-disant découvert aujourd'hui. Il est probable que l'homme contemporain se laisse impressionner par l'aspect purement technique de l'évolution. « Structurellement » parlant, l'économie capitaliste nous paraît inchangée. Les modifications portent

surtout sur le *degré d'intensité* de la potentialité de production dont nous disposons. En somme, le terme d'automatisation traduirait plus une modification *quantitative* qu'une modification *qualitative* de la structure industrielle. Que voulons-nous dire par là ?

Qualitativement, le problème nous paraît inchangé. Dès les premiers temps du machinisme, se sont présentées deux séries de difficultés qui n'ont pu être surmontées sans de graves perturbations : difficultés économiques, difficultés sociales.

Les premières de ces difficultés — celles de nature économique — ont été maintes fois signalées : jeu du « multiplicateur », risque de surproduction, danger de sous-consommation, élimination des petites entreprises au profit des entreprises de « type-cartel » ; bref, les arguments ne manquaient pas, et ils se trouvaient renforcés par de violentes réactions des travailleurs. Ce qui n'était tout d'abord que problème économique devenait ainsi problème social. Pour l'ouvrier, d'ailleurs, les deux aspects se confondaient de façon intime. Comment imaginer une surproduction ne conduisant pas, finalement, au chômage des travailleurs devenus trop nombreux ? Était-il possible d'imaginer un « phénomène de multiplication » ne conduisant pas très rapidement à un déséquilibre entre production et emploi ? Toujours, à la limite, apparaissait la même menace : celle du chômage. Il faut dire que les employeurs ne paraissent guère avoir eu conscience, moins encore s'être souciés, du fait qu'une partie du problème dépendait d'eux. Nous y reviendrons ultérieurement. Dès à présent, cependant, s'expliquent certaines difficultés d'ordre social : destruction des machines par les ouvriers, menaces de grève, agitation syndicale, autant de phénomènes plus logiques en apparence qu'en réalité.

Quoi qu'il en soit, c'est déjà « l'automatisation », sous sa forme rudimentaire, qui engendre les difficultés dont il est question aujourd'hui. On invoquera, contre cette argumentation, le fait des crises économiques. Nul ne saurait nier que soient nées des dépressions locales, ou temporaires, résultant par exemple d'un excès de la production sur la consommation. Est-ce là le danger tellement redouté? Nous n'hésitons pas à le qualifier d'inexistant, le problème résidant ailleurs. Il ne saurait être question non plus de nier le fait que la Grande Dépression, qui a fait suite à la crise de 1929, a revêtu une

ampleur d'autant plus marquée que la mécanisation avait été plus poussée. On a pourtant beaucoup appris depuis lors, et la notion de « reconversion » revêt aujourd'hui un sens très net — surtout depuis la Seconde Guerre mondiale.

* * *

Ainsi, à l'issue de ces premières remarques, il semblerait possible de résumer le débat de la façon suivante : l'automatisation n'est pas un phénomène « physiologiquement » différent de ce que l'on appelait jadis la mécanisation. Il ne faut voir, de l'une à l'autre, qu'une question de degrés : dans le *volume* des capitaux investis, dans le *rythme* de la production, dans le *volume* des biens produits. S'il en est bien ainsi, les solutions devraient être relativement faciles à trouver. Ou, tout au moins, elles ne devraient pas être impossibles à découvrir. Il y a pourtant loin de la détermination d'une notion à ses applications pratiques. Comment déterminer le « degré d'intensité optimum » au delà duquel l'automatisation pourrait devenir un danger ? Un tel degré existe-t-il ?

Techniquement parlant, il semble bien que nulle limite n'existe à l'intensité de l'automatisme dans la production. Chaque année apporte de nouvelles découvertes. Certaines grandes compagnies — dont la fameuse I.B.M. (International Business Machines) — ont construit des machines dont le fonctionnement même dépasse les connaissances de la grande majorité des individus. Il paraît donc ne pas y avoir de limite aux possibilités de production. Cela ne signifie nullement, à notre avis, qu'il faille considérer comme souhaitable le développement continu des transformations de l'appareil industriel.

Où en est-on, en effet, aujourd'hui ? Le stade auquel on est parvenu est celui, précisément, que l'on qualifie d'automatisation. Qualitativement, il est toujours le phénomène du remplacement de l'homme par la machine. Quantitativement, il ne manque pas d'atteindre des proportions qui peuvent inquiéter. A la limite, l'automatisation absolue pourrait être traduite, de façon schématique, par une usine n'ayant que quelques employés, chacun de ceux-ci n'ayant d'autre attribution que celle de surveiller le fonctionnement des machines, de veiller à leur parfait état de fonctionnement. L'ouvrier se trouverait

ainsi éliminé au profit d'ingénieurs et de mécaniciens. Les services administratifs eux-mêmes, dans une telle entreprise, ne manqueraient pas d'être automatisés. Depuis longtemps les grands services publics ont recours aux machines à cartes perforées, et l'I.B.M. ne cesse de mettre au point des instruments susceptibles de remplacer les comptables, les vérificateurs de toutes sortes, les teneurs de livres, les employés des services de facturation, etc.

Il faut lire, à ce propos, les premières pages du *Mémoire* établi par la Commission Gordon. Il y a quelque chose de prodigieux dans la description de ces machines qui peuvent tout faire, « sauf devenir amoureuses » !

Problème de « rythme », par conséquent. Mais quel problème ! Ne serait-ce pas l'élimination complète de l'homme, le chômage pour la majorité ou en tout cas la mort des petites et des moyennes entreprises ? C'est à ces dernières, à notre avis, que l'on devrait davantage s'intéresser. Il y a, dans l'économie des cent dernières années, un mouvement de concentration industrielle qui les menace d'élimination complète. N'est-ce pas précisément la machine, avec ses coûts de revient exorbitants, qui a prononcé cet arrêt de mort ?

On le voit, le problème est en somme le suivant : l'automatisation étant la substitution progressive de la machine à la main-d'œuvre, le travail se croit menacé, le capitaliste croit avoir découvert le moyen susceptible de lui fournir de nouveaux profits, le consommateur hésite (il est à la fois consommateur, bénéficiaire des moindres coûts de revient, et travailleur, offreur de son énergie), les syndicats s'agitent, les économistes s'émerveillent (ils s'extasient toujours plus devant le développement d'un monde technocratique), les sociologues s'inquiètent. N'auraient-ils pas tous un peu tort ?

II. — POUR OU CONTRE L'AUTOMATISATION ?

A. Si l'on se range à notre point de vue, c'est-à-dire si l'on se refuse à voir dans l'automatisation un problème nouveau pour n'en faire qu'un prolongement du problème du machinisme lui-même, on ne peut manquer de souligner les graves lacunes du système économique dans lequel nous vivons. Bien des événements se sont produits depuis que Marx énonçait sa théorie de la plus-value. Il ne serait pas sans

intérêt de se demander si les deux « formules » de Marx — celle de la croissance de la plus-value et celle de la diminution corrélative du taux de l'intérêt — ne se trouvent pas infirmées par cette « forme-limite » du capitalisme qu'est l'automatisation. Il semble que les arguments élevés par les travailleurs soient d'une tout autre nature que ceux généralement avancés contre Marx. Sans entrer dans le détail de questions par trop théoriques, disons seulement que l'on reprend souvent à son compte, sans le savoir, l'argument marxiste « anti-capitaliste » : l'automatisation serait en somme, pour l'employeur, un moyen d'accroître sa plus-value au détriment du travailleur. En réalité, dans la somme CV + CC (capital variable plus capital constant), l'automatisation constituerait un moyen d'augmenter CT (capital total = CV + CC), par augmentation du capital « constant », et diminution du capital « variable ». Si l'on se rappelle que Marx représentait le « taux de la plus-value » par une formule du genre $p = P/V$, c'est-à-dire par le rapport entre la plus-value et le volume du capital variable, on comprend parfaitement qu'une diminution du dénominateur V aboutisse à une augmentation du taux de la plus-value.

Ainsi, les formules marxistes conduiraient aux conclusions suivantes :

1° pour augmenter le taux de sa plus-value, l'industriel a intérêt à diminuer son « capital variable », soit, selon la définition de Jean Marchal, « la seule somme consacrée au paiement des salaires des ouvriers [2] » ;

2° pour un capital total donné, il a intérêt à diminuer le capital variable et à augmenter le volume du capital constant (machines). A la limite du raisonnement, il aboutit à un capital variable à peu près nul (élimination des travailleurs) et à une production assurée de façon presque exclusive par la machine (automatisation intégrale).

On voit dès lors que, si l'argumentation marxiste est exacte, l'antagonisme travailleurs-capitalistes devient une lutte à mort. Du même coup, la violence de certaines réactions syndicales se justifie. Nous avons déjà rappelé les destructions de métiers à tisser effectuées, au XIXe siècle, par les ouvriers anglais. Si Marx avait raison, il a encore raison et, dans ce cas, automatisation devient synonyme de

2 Jean MARCHAL, *Deux Essais sur le Marxisme*, Paris, Editions Génin, 1955, p. 115.

chômage. Nous répondrons plus tard à ce prétendu danger de chômage. Disons dès à présent que l'histoire de la production des cinquante dernières années prouve la fausseté de cette crainte *à long terme*, les arguments ne manquant pourtant pas de force *à court terme* (ce sera le problème des « crises de reconversion »).

Pour en terminer avec ces quelques remarques théoriques, rappelons que pour Marx, la formule du « taux de l'intérêt » du capital était construite de telle sorte qu'une augmentation du volume de capital constant ne pouvait qu'aboutir à une *diminution du taux de l'intérêt.* Ainsi, le capitaliste se trouvait aux prises avec les phénomènes suivants:

1° élimination des travailleurs, au profit de la machine, pour pouvoir accroître le taux de la plus-value qu'il perçoit;

2° diminution constante du taux de l'intérêt sur le capital investi, ce qui ne manquait pas de rendre paradoxal le développement du machinisme.

Il semble que ces diverses propositions se soient trouvées *partiellement* ébranlées par les faits eux-mêmes. Les économies capitalistes ont évolué dans le sens d'un développement toujours plus important de l'utilisation de la machine (ce qui, dans l'optique marxiste d'une tendance à la diminution du taux de l'intérêt, ne devait pas se produire). Marx, il est vrai, expliquait cette contradiction par la concurrence à mort que se livreraient les industriels. Là encore, l'argument nous paraît très discutable. Quant à la première des propositions marxistes (celle d'une tendance inévitable à l'élimination de la main-d'œuvre), si elle demeure la plus communément admise par les travailleurs eux-mêmes, elle nous semble plutôt soulever des problèmes *temporaires,* des problèmes *d'adaptation* (voir nos remarques relatives à la « reconversion »).

* * *

B. Faut-il invoquer, *contre l'automatisation,* le danger de surproduction ? Il nous paraît qu'ici l'économie touche de très près à la morale et à la politique. Du point de vue économique, l'apparition brutale de machines capables de produire, en un temps très bref, ce qui eût nécessité des centaines d'heures de travail individuelles, ne peut manquer de soulever des problèmes. Il est bien évident qu'une

politique de production, dans une économie automatisée, ne peut se concevoir qu'au prix d'un minimum de coordination. Le libéralisme intégral, en matière économique, a fait la preuve de son indigence. Faute d'un minimum de coordination des diverses activités productrices, la lutte pour la suprématie dans la production conduit, ou peut conduire, à des excès d'investissements. Dès lors, faute de débouchés, certains entrepreneurs pourront se trouver placés devant de telles difficultés de vente que l'arrêt total ou partiel de la production deviendra la seule issue possible. On aurait tort, à notre avis, de trop insister sur les risques d'une surproduction résultant d'un excès de capacité productive due à la machine. Après tout, dans le problème qui nous intéresse, il n'y a rien là de bien nouveau. L'automatisation a sans doute accru de façon vertigineuse les possibilités de la machine. Elle n'a pourtant pas modifié la nature de l'acte producteur.

Renoncer, au nom d'un risque de surproduction, aux avantages d'une production accélérée, quantitativement supérieure, c'est se faire complice d'un double paradoxe :

1° le paradoxe de la pauvreté d'un grand nombre d'individus dans la richesse d'un petit nombre;

2° le paradoxe d'une masse de consommateurs se refusant à eux-mêmes le bénéfice d'une diminution sans cesse plus marquée des prix des biens de consommation.

Il semble que, précisément, l'automatisation pourrait constituer — sous certaines réserves — une solution à ces deux paradoxes.

Tout d'abord, quelle relation peut-on établir entre le premier « paradoxe » et le phénomène de l'automatisation ? Envisagée à une échelle locale, régionale ou même simplement nationale, la production atteint très rapidement son point de saturation. Sous réserve de ce qui sera dit à propos de la répartition des revenus, nous sommes obligés d'admettre que la puissance immense de production des usines automatisées pourrait, assez rapidement, atteindre la « capacité de consommation ».

Semblable argument, souvent employé, se trouve surtout avancé par la multitude de ceux qui se refusent à penser en termes « mondialistes », selon l'expression chère à François Perroux. Il viendra bien un jour où l'on s'apercevra que les trois quarts de l'humanité ne disposent pas

des biens les plus élémentaires. L'automatisation apporte précisément la solution à ce genre de problème — l'un des plus importants, sinon *le plus* important, de notre siècle, *en matière économique.* Les débouchés ne manquent pas. Les biens font défaut presque partout dans le monde et l'on persiste à considérer le vertigineux accroissement de capacité productive due à l'automatisation comme un danger ? Il existe un danger, mais pas au stade de la production. C'est toute l'économie capitaliste qu'il faut avoir le courage de « repenser ». Mauvaise répartition des richesses ? cela signifie surtout mauvaise répartition du pouvoir d'achat, mauvaise répartition de la capacité de consommation. Du point de vue technique, l'automatisation apporte précisément l'instrument qui manquait encore : un appareil de production *à la mesure* des besoins insatisfaits. Il est bien entendu qu'aussi longtemps que subsisteront les nationalismes ridicules, la concurrence forcenée pour une prééminence *locale*, l'automatisation apparaîtra comme un danger. Sitôt qu'on sera parvenu à élever le débat, à penser à une échelle mondiale, il n'y aura plus de semblable problème. Il y en aura d'autres (financiers en particulier) ; mais est-il possible de croire qu'on ne puisse résoudre, en période de paix, des difficultés qu'on est parvenu à surmonter en période de guerre ?

* * *

Le second paradoxe dont il a été question est celui qui concerne l'attitude même des travailleurs. Consommateurs, leur intérêt est celui d'une diminution constante des prix des biens de consommation : *ce que l'automatisation permet d'obtenir.* C'est, une nouvelle fois, tout le problème de la machine qui se trouve mis en cause. Un exemple éclairera de façon nette la question :

« Pour mesurer le progrès parcouru dans les cinquante dernières années par l'art bimillénaire de la mécanique, souvenons-nous qu'en 1905 une voiture française munie d'une carrosserie rudimentaire et sommairement équipée de quelques accessoires coûtait environ 25.000 francs, ce qui représenterait à peu près 4 millions de francs de notre monnaie d'aujourd'hui. L'objet de luxe qu'elle était alors donnait sans doute à son propriétaire moins de satisfaction (excepté peut-être les satisfactions d'amour-propre) qu'une voiture de grande

série qui coûte moins de 500.000 francs et qui est devenue pour nous un objet d'usage courant [3]. »

Ainsi, en tant que consommateur, le travailleur ne peut que se montrer partisan d'une automatisation qui abaisse les coûts de revient et accroît le volume de la production (deux phénomènes corrélatifs). Il s'agit là des arguments traditionnellement utilisés en faveur de l'automatisation; arguments d'un grand poids, reconnaissons-le.

La machine a démocratisé les biens et services par l'augmentation du volume de la production. Il y a des exemples particulièrement éloquents.

« Quatorze souffleuses mécaniques Corning, chacune dirigée par un seul ouvrier, fabriquent 90 % des ampoules électriques en usage aux États-Unis ainsi que toutes les lampes employées dans les postes récepteurs américains de radio et de télévision (sauf les lampes-écrans) [4]. »

Ou encore, cet autre exemple :

« Ainsi, un nouvel appareil automatique de remplissage remplit d'aliments en purée pour bébés des bidons de quatre onces sans maniement humain, à raison de 800 à la minute. Le rôle de l'opérateur se limite à pousser le bouton de démarrage ou d'arrêt, à surveiller et corriger les écarts de fonctionnement, à veiller sur les réparations et l'entretien du mécanisme [5]. »

Ainsi, au fur et à mesure que l'acte de production se rapproche de l'automatisation, l'homme se trouve disposer de plus de biens, à des coûts moins élevés. Il est triste de constater qu'on ne réussit, à cet instant du raisonnement, qu'à évoquer le danger de chômage dont se trouve menacé le travailleur. L'argumentation devrait avoir fait long feu. Force nous est cependant de constater que si le raisonnement conserve de la valeur, la responsabilité en incombe au système économique lui-même. Les travailleurs disent en effet : « A quoi nous servent une production de masse, des coûts moins élevés, si l'employeur, nous ayant remplacés par la machine, nous condamne au chômage ? Privés

[3] *B.I.E.T.*, n° 2, 1957, p. 14.
[4] Commission royale d'Enquête sur les Perspectives économiques du Canada, *Effets probables de la mécanisation croissante de l'industrie*, p. 3.
[5] Commission royale, *op. cit.*, p. 3.

de notre gagne-pain, comment réussirons-nous à *racheter* les biens produits par la machine ? Et pourquoi l'employeur nous payerait-il, puisqu'il peut se passer de nous ? Dans ces conditions, la position patronale apparaît aussi logique que la nôtre et nous nous trouvons, les uns et les autres, devant une situation sans espoir. A moins toutefois — et c'est là la solution unique — que l'on s'abstienne d'*automatiser.* »

Ainsi présenté, le raisonnement peut séduire; il ne peut convaincre.

* * *

A-t-on renoncé à l'usage du chemin de fer, sous prétexte que celui-ci condamnait au chômage les cochers de diligence ? Plus récemment, n'a-t-on pas constaté une situation qui s'apparente à la précédente, à propos des conducteurs canadiens de locomotives ? Bref, il serait facile de multiplier les exemples pour démontrer la puérilité d'une telle argumentation. C'est à la base même du problème qu'il faut avoir le courage et la franchise de s'attaquer.

Notre système économique est injuste, en dépit des apparences. Nous autres, économistes catholiques, ne devons pas craindre de l'affirmer sans ambiguïté : *il n'y a pas de problème économique de l'automatisation en soi.* Il existe *des problèmes* à propos de l'automatisation : difficultés « techniques » d'adaptation, en quelque sorte (cas de la « reconversion », par exemple), problème du rythme auquel doit s'effectuer la transformation de notre économie. Mais, quant au fond, la notion d'automatisation ne devrait pas poser de problème. Autant dire que le *progrès* pose un dilemme : celui du choix entre marche en avant et stagnation !

C'est à la conception traditionnelle de la *répartition* qu'il faut s'en prendre. Le monde n'est pas seulement partagé en deux groupes doctrinaux; mais aussi en deux catégories d'individus : la fraction de ceux qui « possèdent », la masse de ceux qui « voudraient posséder ». Nous ne nous éloignons pas du problème de l'automatisation, en rappelant tout cela : nous le replaçons simplement dans son cadre véritable. De trop grandes inégalités subsistent dans la répartition des revenus.

Exprimé en quelques mots, notre raisonnement suit le chemin suivant : les employeurs recherchent la production à des moindres coûts; ils n'y peuvent atteindre que par une production de masse. C'est

ici que l'automatisation trouve sa justification : la machine produit plus, et plus vite, et de façon plus parfaite que l'homme. Les travailleurs sont-ils menacés de chômage ? Oui, dans la mesure où, devenus inutiles, les employés sont renvoyés chez eux. Faudra-t-il donc leur conserver un emploi devenu inutile ? Faudra-t-il ou non les faire participer à la répartition d'un supplément de richesse économique créé sans eux ?

* * *

C. Nous en arrivons ainsi au problème de la *reconversion.*

Poursuivons en effet le raisonnement précédent. La logique économique de notre système capitaliste veut que l'employé devenu inutile soit privé de son emploi. A cet instant, trois réponses sont possibles, si l'on cherche à défendre l'automatisation.

Première réponse. — L'automatisation ne condamne au chômage qu'une fraction de travailleurs. Il est en effet impossible de remplacer l'homme par la machine dans tous les secteurs de la vie économique (argument parfaitement exact). L'homme gardera toujours la prééminence dans un grand nombre de secteurs de la production. L'automatisation condamne certains travailleurs à un chômage temporaire. Bientôt seront créés d'autres besoins, de nouveaux emplois, et tout rentrera dans l'ordre. Les chômeurs bénéficieront alors de biens produits à des moindres coûts. En fin de compte, d'un mal sortira un bien.

Deuxième réponse. — Le chômage, même partiel, est un mal insupportable. Comment le bien proviendrait-il du mal ? En réalité, si l'automatisation est souhaitable, son rythme trop rapide est la vraie cause du mal.

Troisième réponse. — Il est exact que le « rythme » de transformation soit la cause *immédiate* des crises consécutives à l'automatisation. Mais la « cause lointaine » est la cupidité des employeurs. Ceux-ci n'hésitent pas à sacrifier certaines catégories d'employés pour abaisser leurs coûts de revient. On reconnaîtra, en toute honnêteté, que Marx avait déjà avancé l'argument : la *concurrence* acharnée que ne peuvent manquer de se faire les employeurs ne leur laisse pas d'autre choix. Faudra-t-il donc en arriver à une critique complète du système économique capitaliste ? * * *

Reprenons très rapidement les trois « réponses » précédentes, et demandons-nous, en conclusion à ces quelques remarques, ce qu'elles contiennent de vérité et d'erreur.

1. L'automatisation ne condamne au chômage qu'une fraction de travailleurs. Réponse qui nous paraît exacte, et que confirment ces remarques de l'analyse effectuée par le Congrès du Travail du Canada (citant d'ailleurs les professeurs Buckingham et Dallas) :

« Ils concluent que les transformations révolutionnaires se limiteront probablement à un petit secteur de l'économie, que l'automatisation ne figurera que dans les industries qui emploient au plus 25 % de la main-d'œuvre [6]. »

Il existe donc un problème limité de l'automatisation. On ne saurait pour autant en déduire qu'il soit sans gravité. Limitée « dans l'espace », l'automatisation l'est probablement aussi « dans le temps ». A longue échéance, l'automatisation trouve sa solution (en ce qui concerne les risques de chômage) dans la création d'emplois nouveaux. Argument traditionnel, à peu près indiscutable. Ce que l'on discute, c'est la durée de « l'intervalle » entre automatisation et création de nouveaux emplois. Certains auteurs paraissent résolument optimistes. Les dangers d'un « intervalle de reconversion » n'existeraient plus.

Diebold, qui n'a pas de scrupules à appeler l'automatisation la seconde révolution industrielle, affirme que « la première, la plus importante et la plus étonnante des différences entre la seconde et la première révolution, c'est que l'automatisation a créé de nouveaux emplois *avant* que ses machines fassent la relève de vieilles tâches. Nous savons tous que les progrès technologiques aboutissent toujours à ces résultats. *Ce qui nous inquiète, c'est l'intervalle de chômage entre les deux emplois, l'ancien et le nouveau.* C'est un peu ce qui est arrivé lors de la première révolution industrielle [7]. »

En plus de la contradiction qu'elle contient, cette déclaration optimiste nous paraît laisser le problème fondamental sans solution. Intervalle de chômage entre les deux emplois : le problème reste entier. Il justifie l'agitation syndicale, l'inquiétude des travailleurs. C'est précisément cet « intervalle » qui constitue, à notre avis, le danger de

[6] COMMISSION ROYALE, *op. cit.*, p. 24.
[7] COMMISSION ROYALE, *op. cit.*, p. 35-36.

l'automatisation. Si on n'y apporte pas de remède, on court grand risque d'assister à de profonds troubles sociaux. Les révolutions ne naissent pas autrement.

2. Le chômage, même partiel, est un mal insupportable. Il existe un problème du rythme de transformation : celui-ci résolu, aucun problème ne se poserait plus.

« L'automatisation sera-t-elle bientôt généralisée ? D'aucuns prétendent qu'elle nous surprendra « comme un voleur dans la nuit », que nous aurons à peine le temps de nous ressaisir avant d'être balayés par son torrent impétueux. A propos de certaines industries, c'est peut-être vrai, probable même. Pour ce qui est de l'industrie en général, on s'alarme sûrement trop [8]. » S'est-on déjà préoccupé des solutions à apporter aux crises locales ou temporaires, qui ne manqueront pas de résulter d'un rythme accéléré de transformation de l'appareil de production ? L'État interviendra au moyen d'indemnités de chômage. Les syndicats exerceront sans doute des pressions sur les employeurs. Bref, ici comme partout dans les pays capitalistes, on aura recours à une politique « à la petite semaine » bien plus qu'à une prise en considération du problème fondamental. On ne repensera pas le capitalisme. Mal temporaire, mal nécessaire ? Certainement pas.

3. Nous voici, en conclusion, devant le vrai *problème* de l'automatisation. Il est possible que Marx ait eu raison d'énoncer une loi de la diminution à long terme du taux du profit capitaliste. Les événements, depuis un siècle, paraissent cependant lui donner tort. On consulte toujours avec le plus grand intérêt les bilans des sociétés capitalistes. Le *volume* de leurs profits ne cesse de s'accroître. Est-il dès lors admissible que se pose un problème du chômage partiel ou du chômage temporaire ? Nous n'hésitons pas à répondre par la négative.

Deux réponses et deux seules nous paraissent possibles :

a) Il n'est pas logique que des travailleurs se trouvent sans emploi pour la seule raison que la concurrence nationale ou mondiale entre les entreprises capitalistes exige une diminution à tout prix des coûts de revient. Il n'est pas logique non plus que l'État — c'est-à-dire la *communauté* — ait à se substituer aux entreprises capitalistes, pour

8 COMMISSION ROYALE, *op. cit.*, p. 26.

compenser les manque-à-gagner imposés par la structure de notre société capitaliste. Il n'est pas logique non plus que la communauté ait à renoncer au *progrès* gigantesque que permet l'automatisation, pour le seul avantage des sociétés privées. Ce sont donc ces dernières qui *doivent* prendre en charge, si nécessaire, les chômeurs temporaires. Elles doivent pourvoir à leur « reconversion professionnelle », à leur reclassement. Les travailleurs, eux aussi, doivent faire effort pour s'adapter au progrès. Mais, livrés à eux-mêmes, ils jouent perdants. C'est ce que nous avons appelé le problème de la répartition : les revenus dont les travailleurs se trouveront privés, faute d'emploi, ne peuvent demeurer entre les mains des sociétés capitalistes, sous le seul prétexte que le travailleur sans emploi ne saurait percevoir une part de ce qu'il n'a pas produit. Si l'argumentation rigoureusement économique se trouve sans force, la logique sociale doit suppléer à ses déficiences. On ne saurait indéfiniment se prétendre économiste en se refusant à être un homme des choses sociales.

b) Aussi longtemps que la concurrence nationale et que la concurrence internationale ne seront qu'une lutte à mort pour la prééminence, pour la conquête des débouchés, l'automatisation n'inquiètera que les syndicats, les travailleurs et l'État. Les uns et les autres se révèleront incapables d'y apporter remède.

Ce sont — à l'échelle nationale — les grandes entreprises qui doivent synchroniser leur propre participation à la production. Concurrence, mais concurrence pensée, réfléchie et non pas lutte à tout prix. Sur le plan international, les mêmes remarques s'imposent. Ici encore, hélas, on est loin d'une solution satisfaisante.

Faut-il conclure sur une note pessimiste ? Ni monstre, ni panacée, l'automatisation n'est qu'un instant de l'évolution économique du monde. Mais elle est l'instant où il importe, au nom du Social bien plus qu'au nom de l'Economique, de faire preuve de courage et d'honnêteté.

Jean Mehling,
Professeur à la Faculté des Sciences sociales, économiques et politiques.

Le portrait de Rutebeuf *

Sa personnalité morale

I. — CONDITION DE VIE ET CARACTÈRE

Au bon vieux temps de saint Louis, lorsque « vièles, tabors et citoles [1] » étaient en honneur auprès des grands seigneurs aussi bien qu'auprès du bas peuple, vivait à Paris, comme ailleurs, une « gens sorfète [2] », une catégorie de personnes qui, tout en amusant les autres « a ris et a gieu [3] », se plaignaient souvent de leur état. Ces « marchands de gaîté [4] », favorisés par les princes et les nobles, qu'ils s'évertuaient à divertir [5], à l'occasion surveillés par les autorités communales [6] et souvent traqués par l'Église à cause de leur vie nullement édifiante [7], formaient une espèce de corporation et exerçaient un vrai métier, qu'ils devaient régulièrement apprendre et dont ils se promettaient de tirer de « bonnes chevances [8] ». Malheureusement ils menaient souvent une vie si bohème que « l'autrui chatel [9] », reçu même avec abondance et aussitôt après gaspillé ou engagé au bureau de prêts, n'était presque jamais suffisant à couvrir leurs besoins les plus urgents [10].

Vers 1250 Rutebeuf faisait partie de cette race d'amuseurs publics [11]. Ce trouvère parisien [12], qui errait de porte en porte, de château en château, pour faire entendre sa voix et son instrument, ne vivait que de sa plume, car il ne savait aucun autre métier :

quar autre labor ne sai fere [13].

Était-il trop instruit pour passer comme un simple « ouvriers des mains » ? On pourrait le penser [14]. Mais la jonglerie, paraît-il, dans la seconde moitié du XIIIe siècle, n'était plus un état lucratif et les « menesterez » étaient « eperdu [15] ». Qu'était-il arrivé ? Une espèce

* Vu la quantité considérable de notes contenues dans cet article, nous sommes contraints de renvoyer ces notes à la fin de l'article.

d'inflation [16]. La monnaie *de singe* ou les jeux qui ne relevaient auparavant que d'un *art clos* s'étaient multipliés; on eut, comme conséquence, le divorce de tous ceux qui, en possession d'un art de *trouver* tout personnel, dédaignaient de plus en plus la foule et, méprisant leurs confrères en jonglerie [17], couraient s'installer comme ménestrels chez quelque grand seigneur [18]. Si on excepte peut-être la Flandre, notamment la riche ville d'Arras [19], la crise était à peu près générale.

Rutebeuf dut en ressentir le malaise. En effet il se plaint çà et là de sa pauvreté; il a exploité sa veine satirique, il s'est mis au service des grands, il a tâché de travailler l'opinion publique au profit d'un parti, mais les soucis matériels ne l'ont pas quitté. Situation pénible, d'autant plus qu'il se trouvait au milieu d'une riche société bourgeoise :

> A Paris sui entre touz biens
> et n'i a nul qui i soit miens [20]

situation aussi éclairante, puisqu'elle mit à l'épreuve ses amitiés :

> Itel ami m'ont mal bailli
> c'onques tant com Diex m'assailli
> en maint costé
> n'en vi .I. seul en mon osté [21].

Il dénonce, comme causes de ce malheur, soit l'avarice des Parisiens :

> gent... d'escondire arainie
> et de doneir mal enseignie [22]

soit l'éloignement de la noblesse dû à la guerre, à la croisade, soit la mort de ses bienfaiteurs :

> Mors ma r'a fait de granz domages
> et vos, boens rois, en .I. voiages
> m'aveiz bone gent esloignie [23]...

D'autre part, il se met en cause lui-même : il ne cache pas ses mauvais penchants, il avoue sincèrement sa passion pour le jeu qui le guidait au cabaret — son genre de vie même l'y conduisait — et d'où il rentrait chez lui la bourse vide [24]; il laisse entendre que son état miséreux relevait aussi de son tempérament indépendant et fier [25]. Une condition de vie si précaire ne l'empêcha point de commettre la bêtise — c'est son expression — de se marier et, de plus, avec une femme pauvre et laide [26].

Un ménage, un bébé, une nourrice à charge, le bail de la maison à payer, un cheval qui, la jambe cassée, ne réclamait pas moins sa pâture, tout cela ne faisait qu'augmenter ses soucis et ses peines, faute

d'argent [27]. Et comme « li mal ne sevent seul venir [28] », il fut frappé par une maladie qui le cloua au lit pendant quelque temps et qui le rendit impuissant à gagner sa vie : d'où ses plaintes amères [29] !

N'allons cependant pas croire qu'il fut toujours traqué par le malheur; il dut avoir ses beaux jours, du moins au temps de sa jeunesse, d'abord comme étudiant à l'Université [30], puis comme débutant dans l'art de jonglerie, orgueilleux d'une clientèle toujours croissante; il dut passer des journées tranquilles aux temps de ses tournées aux foires de Champagne [31], de ses *remenances* ou de ses visites périodiques aux châteaux d'Alphonse de Poitiers, de Thibaud de Navarre et de Geoffroy de Sergines, quand il avait de quoi

> engressier *sa* pance
> d'autrui chatel, d'autrui substance [32],

quand il travaillait sur commande d'Érard de Lezinnes ou d'un certain Bénoit, de quelque confrérie ou de tous ceux qui avaient à cœur la Croisade et l'entreprise de Charles d'Anjou [33].

D'après son œuvre nous ne pouvons tirer d'autres renseignements sur l'état de notre trouvère [34] : un souvenir fugitif de feu son père [35], une tendre prière pour son nouveau-né, une esquisse mi-sérieuse, mi-comique de sa femme, voilà le tableau de sa famille; le souvenir d'une vie passée « en geu et en esbatement [36] », la plainte sur un mariage malheureux, une calamité qui fondit tout à coup sur lui et son ménage, des protections précaires, des amitiés tenaces et des rivalités sans nombre qui venaient de temps en temps bouleverser tout son être, voilà l'histoire de sa vie [37]. Une vie point singulière, point traversée de ces *casus mirifici* dont nous avons l'habitude de régaler l'homme de génie, mais plutôt semblable à beaucoup d'autres et qui, seule, ne saurait expliquer le poète. Ce malheureux enfant de Paris, même sous l'épreuve de Dieu, ne cesse d'être un jongleur [38] car, singulier « compagnon à Job [39] », il tourne souvent en plaisanterie sa mauvaise destinée [40]. Il accuse et s'accuse, il pleure et rit tour à tour, il se plaint tout en gambadant, il tire de son âme déchirée des cris d'angoisse aussi bien que des traits comiques [41], il exprime sa colère par des vers merveilleux et il se plaît tout de suite à des jeux de mots d'une fadeur insupportable au goût du critique moderne [42]. Apparemment volage

> [...] com li oisiaus sur la branche
> en esté chante

en yver plor et me gaimante
et me desfuel come l'ente
au premier gel [43],

Rutebeuf révèle un caractère très ferme : bien que pauvre, il n'a point l'esprit bas et rampant et il sait faire une requête sans étaler les vertus vraies ou supposées du bienfaiteur [44]; dédaigneux et méprisant, il est souvent emporté par la colère devant ses amis infidèles, ses lâches concitoyens, ou devant un béguinage de plus en plus envahissant [45]. C'est au fond un cœur noble et généreux qui hait l'avarice et aime la compagnie; qui, restant isolé, tombe facilement dans la tristesse, mais qui se relève aussi promptement dans l'espoir des bons lendemains [46]. C'est un courageux paladin du droit, de la justice ou de ce qu'il prend comme tel, qui ose défendre au prix de sa vie des Guillaume de Saint-Amour, qui ose s'opposer aux vues du roi et du pape quand il les croit préjudiciables aux intérêts de la chrétienté. C'est un homme franc et fier qui avoue sincèrement ne pas être un ferrailleur, un guerrier, au moment même où il pousse les autres à la Croisade [47], qui vise ou croit viser toujours la vérité et qui n'entend rien cacher, fût-ce à son préjudice [48]. Enfin c'est un trouvère passionné pour une cause jusqu'à en avoir des idées fixes [49].

Les traits essentiels de son caractère restent assez clairs d'un bout à l'autre de son œuvre. Cependant, d'après les pièces qu'il est possible de dater [50], on peut remarquer quelques évolutions dans son tempérament. L'esprit joyeux et goguenard laisse peu à peu ses tours d'adresse. La muse rude et piquante, toute au service d'intérêts particuliers, du bas peuple et de quelques nobles maisons, embrasse peu à peu la cause des milieux intellectuels parisiens et s'élève à défendre les plans politiques de résonance nationale; à mesure qu'elle passe d'un sujet à l'autre, les traits satiriques, qui révèlent un esprit de plus en plus irrité, semblent ne plus trouver d'écho favorable et perdent de la saveur. Le ton encore badin de 1260 disparaît et se fait sérieux en 1270. Plus tard, vers 1277, l'ire du trouvère, dépouillée de toute virulence personnelle, semble revêtir la sainteté de la cause embrassée :

[...] en suiz iriez par charitei [51].

Il paraît alors aigri et atteint d'une veine de pessimisme, mais c'est une impasse d'où il se sauve facilement, puisqu'il est profondément chrétien.

Devant le tableau d'un monde « expirant » qui contriste son cœur, l'idée d'une mission à remplir ou d'un paradis à gagner le soutient et l'encourage [52].

II. — MISÈRE MORALE ET REPENTIR.

A un certain moment de sa vie, précisément vers la fin [53], Rutebeuf se replie sur lui-même. Il n'a pas besoin de creuser, de fouiller dans son âme, de faire un minutieux examen de conscience pour découvrir ses péchés ou ses défauts. Le malheur, cette pierre de touche des esprits forts, par ses fréquentes visites l'a préparé à l'introspection et dresse devant lui un miroir où se reflète toute son existence. Celui qui a jugé âprement les autres et qui s'est arrogé le droit de les condamner parfois au nom même de l'Église [54], est prêt à plaider coupable, à se juger maintenant lui-même, à battre sa coulpe sans merci; celui qui a bravé le public et l'autorité la plus haute [55], à présent se sent faible, se sent « trambler... la mestre vaine [56] ». Rutebeuf est arrivé à un point de sa vie où la préoccupation de sa « lasse d'âme chréstienne [57] » le conduit à la confession de ses misères aussi clairement et sincèrement qu'il a dénoncé les erreurs du siècle.

Il s'accuse d'avoir été paresseux, d'avoir trop aimé le jeu

ainz ai mis mon entendement
en jeu et en esbatement [58],

d'avoir oublié son âme et fait la volonté du corps, d'avoir traîné sa vie dans les plaisirs matériels :

j'ai toz jors engressié ma pance [59],

d'avoir de jour en jour accrû sa dette devant Dieu et d'avoir par conséquent comblé la mesure :

or ai tant fet que ne puis mes [60].

En rappelant sa vie de « lecheor » et sa « grant folie », il s'émeut. Cependant il reste assez lucide pour voir jusqu'au fond de son âme. Souvent bouleversé par la passion, entraîné vers le mal d'une façon irrésistible, il a pleinement conscience de ses errements :

Griesche ne m'i lest en pais
mult me desroie !
Mult m'assaut et mult me guerroie.
Jamès de cest mal ne garroie [61].

Le portrait saisissant du joueur qu'il trace dans la *Griesche d'Esté* [62], est sans doute le fruit d'une expérience personnelle, expérience de misère matérielle qui est à la fois effet et cause de misère morale. Le souvenir de son « fols cuers », centre de tant de contradictions et d'agitations, de son propre aveu :

mes cuers, où tant truis de contraire [63],

lui fait éprouver toute l'amertume et le regret du temps non seulement perdu mais mal employé à chanter, sous la poussée du démon

sor les uns por aus autres plère [64];

le dégoût de lui-même engendre tantôt la tristesse et les pleurs [65], tantôt la crainte d'un jugement sévère, tantôt un fil d'espoir auquel il s'accroche à plusieurs reprises [66] et qui l'amène à un acte d'accusation et de condamnation de son passé [67]. Le fardeau de sa vie lui paraît trop lourd. Il a fait trop de mal, même par son « rimoier », cause de tant de médisance [68]. Voyant la mort se dresser contre lui et n'apercevant de remède ni contre elle ni contre la face de Dieu qui va le juger sur ses « sens et savoir [69] », il se tourne vers la Vierge : c'est un refuge assez sûr pour tant de pécheurs, c'est un médecin guérisseur aux antidotes infaillibles :

Je sai une fisicienne
que à Lions, ne à Viene,
ne tant comme li siècles dure,
n'a si bonne serurgienne.
N'est plaie, tant soit anciene,
qu'ele ne nétoie et escure
puis qu'ele i veut metre sa cure [70].

A côté du Juge il y a certainement une mère compatissante, celle qui

espurja de vie obscure
la bénoite Egypcienne,
qui Théophilus reconforta [71].

Comme tout bon ménestrel, il a chanté la Vierge; voilà une bonne raison pour se garantir contre le piège final du démon. Plutôt qu'à Dieu c'est à Elle qu'il se confesse, c'est d'Elle qu'il attend sa guérison, c'est par Elle qu'il redevient tranquille et confiant :

Huimais ne dot mie
que n'aie boen jour,
car sa grant dosour
n'est n'uns qui vous die [72].

Avec la prière, l'acte de contrition qui laisse voir son humanité faible et désabusée. Cet acte nous présente le moment de détresse d'un vieillard qui sent la vie s'échapper [73], le moment où, seul avec sa conscience et poussé par le remords, il fait l'amer bilan de toute sa vie, sa vie d'écrivain y comprise. C'est alors que, jetant un coup d'œil sur son œuvre poétique, il l'analyse avec droiture; éclairé d'une lumière qui pleut d'en-Haut, il a le courage d'avouer son illusion, son vain effort de combattant dans la lutte contre les hypocrites :

Je cuidai engingner Renart;
Or n'i valent engin ne art,
qu'asséur est en son palès [74];

il aperçoit la disproportion des armes dont disposent les parties adverses, bon gré mal gré il lève le camp et devant le tribunal de Dieu il abandonne la barre du juge pour le banc de l'accusé.

III. — AMITIÉ ET AVERSION.

Malgré sa condition de jongleur et son caractère fier et hautain, Rutebeuf a joui de l'amitié de quelques illustres personnages de son temps. Nous ne savons pas jusqu'à quel degré d'intimité il a fréquenté ses protecteurs; d'après ses *Complaintes* il est difficile d'en juger. Mais on ne saurait douter de ses relations très amicales avec Geoffroy de Sergines, qui en Terre Sainte où il se trouvait dans une situation critique, disputait aux Turcs, l'une après l'autre, les forteresses des chrétiens [75]. L'avait-il connu et approché lors de ses tournées en Champagne [76] ? Avait-il joui plus d'une fois de son hospitalité ou de son aide auprès de quelque grand seigneur ? On ne pourrait l'affirmer avec certitude. Toujours est-il que les louanges qu'il lui décerne laissent supposer une connaissance plutôt intime [77]; d'ailleurs le bon chevalier s'adressait au trouvère lui-même pour avoir du secours (le secours de ses rimes, sans doute) :

Se mesires Giefroiz me demande
secors, si quière qui il face,
que je n'i voi nule autre trace;
quar com plus en sermoneroie
et plus l'afère empireroie [78] !

et le trouvère s'acquitta de sa dette avec des sentiments que l'admiration et la récompense seules ne sauraient expliquer.

Avec Guillaume de Saint-Amour il devait avoir des rapports d'amitié assez étroits; on ne pourrait comprendre autrement que par un témoignage d'attachement mutuel l'émouvante défense et l'éloquent plaidoyer qu'il fit en faveur du célèbre maître de l'Université [79]. On a cherché à expliquer cette sympathie par une même origine champenoise [80], ce qui est probable. En tout cas, notre trouvère a certainement connu et entendu Guillaume quelque part dans la ville de Paris, dans telle église ou à l'Université [81], et ses sentiments d'aversion à l'égard des moines — rappelons que c'était un jongleur — ont sans doute rencontré ceux des maîtres séculiers, quand la lutte contre les Mendiants, plus ou moins latente depuis 1229, entra dans une phase critique en 1252-1253. C'est alors qu'il mit sa « rude » plume, par ailleurs connue, au service d'un homme et d'une cause. De là cette fidélité et cet acharnement qui lui ont attiré dans la suite plusieurs ennuis; de là aussi cet intérêt de « publiciste » passionné qui porta toute son attention sur « les faits du jours » et qui les présenta sous un angle que nous dirions de parti pris [82].

Rutebeuf était très sensible à l'amitié. En effet il se plaint d'avoir perdu un « boen ami » et s'indigne contre ceux qui, par leur médisance, lui ont causé cette perte [83]. Sans doute jouissait-il de la considération de beaucoup de gens à Paris à cause de son « rimoier [84] », et nonobstant sa « rudesce » avait-il l'estime de ses confrères en jonglerie [85]. D'ailleurs ne devait-il pas se montrer sensible et charitable envers tous ceux qui partageaient sa condition ? Au cabaret et sur la route il a certainement rencontré plusieurs « Charlot » et plusieurs « Barbier de Meleun » et les a aidés, paraît-il, dans leurs besoins au moment de sa quelque prospérité [86]. Or, puisqu'il considérait l'amitié comme une communion de biens, pas seulement de sentiments et qu'il s'attendait à être payé de retour, il est resté profondément blessé au moment de leur défaillance et de leur abandon. Il en a souffert d'autant plus qu'il les

> avait si près tenu
> et tant amé [87].

La plainte qui s'élève de cette blessure est touchante par son côté sincèrement humain.

Aimé avec inconstance ou par intérêt, on ne saurait dire si ce fut pour lui chance ou malheur, du point de vue de l'art, plus que d'avoir

beaucoup d'ennemis. Tous ceux, auxquels il s'était heurté par son caractère anguleux, tous ceux qu'il avait attaqués par ses satires virulentes, tous ceux qui considéraient avec envie sa renommée de poète, ne le ménageaient pas. Il savait que tous ces gens le haïssaient « à mort » et que son propre malheur les réjouissait :

La sui où le mal met le coing :
Diex m'i a mis.
Or faz feste à mes anemis [88].

Mais, de son côté, Rutebeuf était assez vindicatif pour payer de retour leurs médisances et leur haine [89]. Dans tel ou tel endroit où il a l'air de fustiger, dans l'intérêt de l'Église, le vice et les vicieux, on sent plutôt le ressentiment personnel d'une âme directement atteinte. Rutebeuf est souvent tout autre qu'« iriez par charitei ». Ses brocards insultants, véhéments, ininterrompus contre les ordres mendiants, ne trouvent d'autre explication que dans sa rancune. « En moi n'a ne venin ne fiel », dit-il au milieu de sa détresse personnelle; c'est ce qu'il ne peut absolument répéter à l'égard des moines, ou de certains moines. Ordre religieux, pour lui, c'est l'équivalent d'hypocrisie, c'est la bête noire, c'est la peste de Paris; il veut l'arrêter, cette prétendue pestilence, et il s'y prend d'une façon tellement passionnée qu'il perd souvent contenance. Il enveloppe dans le même anathème papelards, béguins et leurs protecteurs, si haut placés qu'ils soient; il reste opiniâtrement et aveuglément attaché à ses armes de combat presque jusqu'à la fin de sa vie [90]. Évidemment il faut chercher, dans cette profonde antipathie, une raison pourrait-on dire de caractère professionnel. La réforme des mœurs que les Mendiants prêchaient depuis le commencement du XIIIe siècle et qui les amenait partout, sur les places, aux foires et à l'intérieur des maisons royales et seigneuriales [91], arrivait jusqu'à défendre

aus bones genz
et les dansses et les caroles
vièles, tabors et citoles,
et deduiz de ménesterez [92].

C'était couper la source de tout ravitaillement. On ne doit pas s'étonner si la réaction fut violente, d'autant plus que, à la suggestion des Frères, à partir de 1261, la cour prêchait d'exemple [93].

Rutebeuf n'aimait pas Louis IX. Sans doute au fond de son âme le méprisait-il à cause du mouvement imprimé à sa politique et de ses attaches aux religieux [94]. A-t-il jamais fréquenté la cour ? Voilà une question à laquelle on ne saurait donner de réponse précise. D'après les personnes qu'il connaissait et l'attitude qu'il prit à l'égard du monarque, on serait tenté de l'affirmer. Fut-il chassé de la cour à cause de ses satires ? Il n'y a pas des raisons suffisantes pour le soutenir, mais le ton même d'irritation et d'âpreté qu'on relève dans ses pièces porterait à le croire. On pourrait l'expliquer par quelque accident personnel [95], ou quelque refus, par des traits de malveillance ou de méconnaissance. Ce qui est certain c'est que sa passion aveuglante l'empêcha de voir dans le célèbre monarque ce champion de justice, de charité et de prud'homie que Joinville ne cessait de louer [96].

Il détestait la cour de Rome, dans quel esprit nous verrons plus loin, notamment le pape Alexandre IV (1254-1261), qui avait imposé sa volonté aux maîtres séculiers de l'Université de Paris. Mais à l'endroit des autorités et des événements européens il ne faut pas chercher trop de clairvoyance en Rutebeuf. Son esprit frondeur le portait à juger et à condamner suivant ses humeurs ou celles d'autrui.

IV. — ESPRIT RELIGIEUX ET ANTICLÉRICAL.

Rutebeuf est profondément chrétien. Son adhésion à la doctrine et au culte de l'Église est totale. Sa foi ne souffre aucun doute; il croit tout simplement, ardemment. La représentation directe et vivante qu'il nous donne du monde surnaturel, d'un Sauveur appelant de la croix

braz estenduz de son sanc tains [97],

de la Vierge maternellement penchée sur le pécheur, fût-il clerc comme Théophile ou jongleur comme Rutebeuf lui-même, en est une preuve assez convaincante. Ses invocations à Dieu, ses aspirations au ciel sont fréquemment et si savamment entremêlées à la narration et à l'exhortation que toute la pièce prend une allure solennelle, un ton prophétique [98]. Les exemples qu'il présente pour entraîner les paresseux à l'action sont le plus souvent tirés de l'Évangile et de l'hagiographie; les arguments qu'il expose pour persuader le monde de s'améliorer

sont plus ou moins empruntés du répertoire des moralistes et des prédicateurs de son temps.

Notre trouvère n'a pas besoin d'éclairer le chemin qui porte à la foi, ni de s'appuyer sur les motifs de crédibilité. Dans le siècle de la scolastique, c'est-à-dire dans un siècle où le raisonnement, si contenu soit-il dans sa forme syllogistique, marque des exigences intellectuelles vis-à-vis des articles de foi [99], dans un siècle où l'explication du Credo est corroborée par les arguments de raison, Rutebeuf ignore tout simplement cette raison [100]. En exposant les vérités surnaturelles il ne s'appuie que sur l'autorité de la Bible et des Pères.

Quant à la « Sainte Yglise », à l'Église « la noble, qui est fille de roi, espose Jésus-Christ, escole de la loi [101] », il en défend les intérêts, du moins il en a la prétention, juste au moment où elle est en « grant desroi » et « chancèle [102] ». Il sent qu'il a une mission à remplir au milieu de ses concitoyens, celle de les amener à la ferveur mystique de la première croisade [103], de leur ouvrir les yeux sur la conduite et les menées de la « gent d'ordre [104] ». Il en va, paraît-il, des intérêts du Ciel, de toute l'humanité, s'il se tait :

> pour l'anui et por le damage
> que je voi en l'umain linage
> m'estuet mon pencei descovrir [105]...

Pour Rutebeuf, comme pour tout bon chrétien du XIIIe siècle qui ne soit pas encore pris à la glu de l'argent, « toute l'existence et toutes les journées se trouvent baignées de spirituel [106] ». La méditation quotidienne se rapporte aux quatre fins de l'homme — mort, jugement, enfer, paradis — et la préoccupation de chaque jour est d'opérer son salut. Il n'y a pas de pièce, peut-on dire, qui ne soit scellée par l'évocation de ces vérités.

Le rude trouvère a une âme candidement dévote. Le Christ qu'il aime à représenter sur la croix, comme nous avons remarqué,

> en la sainte croiz cria
> aus juys qu'il moroit de soi,
> ... se fist percier le costé
> pour nous oster de mal osté :
> du costé issi sanc et ève
> qui ses amis nétoie et lève [107]...

ou qu'il évoque tout-puissant au jugement dernier [108], la Vierge, charmante et délicate comme

le rosier qui porte rose
blanche et vermeille

cette « Eva la bestornée », pareille à une « citiez cloze à tours macizes [109] », cette « douce Dame » dont il célèbre les prérogatives dans ses *Dits* ou ses *Chansons* et la toute-puissance dans le *Jeu de Théophile* [110], les saints et notamment les martyrs dont l'héroïsme l'a vivement frappé, toute l'Église triomphante attire son attention, polarise son esprit. Quand il a conscience de sa mission, il recommande son œuvre à Dieu avec insistance :

[...] Rustebues que Diex béneisse.
Diex doinst que s'uevre espéneisse
en tel manière que il face
chose dont il ait gré et grace [111].

La prière qu'on trouve souvent à la conclusion de ses pièces n'est pas toujours une simple formule, comme on pourrait le croire; on y rencontre des pensées délicates et des invocations émouvantes que l'âme sensible d'un poète seulement sait exprimer. La suivante peut servir d'exemple :

Or prions au Roi glorieux
qui par son sanc esprécieulz
nos osta de destrucion
qu'en son règne délicieuz,
qui tant est doulz et gracieuz,
faciens la nostre mansion [112]...

Respectueux de la religion jusqu'à se faire paladin de ses hauts intérêts, Rutebeuf est cependant hostile aux religieux, particulièrement à ceux qui croisent son chemin de jongleur. Orthodoxe jusqu'à s'élever contre le danger d'une « nueve créance [113] », il n'en saisit pas bien la portée ou la limite, il aborde les questions par l'extérieur et, somme toute, il n'est pas à la page pour ce qui concerne la méthode apologétique; son « sermoneir » ne s'ajuste pas trop bien au milieu bourgeois de son temps et paraît tout à fait oublier les forces saines qui s'en dégagent [114]. Dévoué à la sainte Église jusqu'à lutter courageusement contre ses ennemis voilés sous le masque de :

[...] Ypocrisie,
et Vaine Gloire et Tricherie
et Faus-Samblant et dame Envie [115],

on le surprend peu docile, voire même rebelle à ses ordonnances [116]; dévot jusqu'à donner à beaucoup de ses vers la saveur d'une prière,

jusqu'à déployer un zèle très empressé pour la pureté de la foi, jusqu'à pousser les autres sur la voie du paradis [117], il ne souffre pas tout à fait les dévots de son temps ni les nouvelles formes de dévotion. Étrange attitude que celle de notre trouvère dont l'esprit est riche en contradictions. Pourtant c'est bien lui qui se plaît à mettre en évidence les incongruités dans la conduite des prélats et des moines et de tourner en ridicule, parfois malicieusement, Béguines et Barrés, Filles-Dieu et Quinze-Vingts [118]. La raillerie, cependant, n'est pas son arme habituelle; son tempérament fougueux le porte souvent à la satire violente, à viser les gens directement au front. Alors il passe du brocard irrévérencieux à la dénonciation pleine de rancune. On le voit tour à tour décocher ses traits mordants à l'adresse du pape, dont l'intervention dans les affaires du royaume lui semble de mauvais augure [119], à l'adresse du roi qui lui paraît trop faible et qui délaisse la chevalerie [120], et à destination des « grant clerc », des religieux « ceste gent si chiene », notamment des Jacobins et des Cordeliers, tous coupables, à ses yeux, des pires méfaits, des chanoines à la conduite suspecte, des nonnes enfin qui fondent le degré de sainteté sur le degré de leur beauté [121]. Tous ceux qui ont le tort d'entrer dans le filet de cet étrange pêcheur sont rudement secoués.

L'attitude anticléricale de Rutebeuf a dépassé sans doute celle de ses contemporains [122]. Cependant on ne saurait trouver en lui un esprit « laïque au sens moderne du mot [123] ». En effet son mépris pour les gens d'église n'est nullement le fruit d'une conception séparatiste ou d'indépendance à l'égard de l'Église, ni de ce sectarisme stérile dont les laïcistes de nos jours font preuve; il n'est pas systématique et universel non plus. Rutebeuf parle avec respect des curés de campagne « povre provoire » et des moines de Saint-Victor [124]; il honore la mémoire de Grégoire IX en ces termes :

> Preudom fu et de grant renon,
> et droiz pères en vérité
> et au peuple et à la cité [125];

il a des paroles obligeantes à l'adresse d'Urbain IV, le fils de « Cortoisie », l'époux de « Bele-Chière », dont l'élection l'a « de joie esméuz [126] »; il collabore, plus ou moins ouvertement, avec son légat Simon de Sainte-Cécile qui à Paris, à Clermont et à Lyon, en 1264,

demande une contribution au clergé pour la campagne d'Italie de Charles d'Anjou [127]; il loue les vertus des fondateurs d'ordres mendiants et des religieux de la génération précédente [128]; il croit même qu'il y a des « preudommes » parmi ceux de son temps, qui d'ailleurs ne sont pas écoutés [129]. Ce « mangeur de moines [130] » ne cesse de parler avec respect du « moustier » Saint-Jean qui, au bon vieux temps de Marie l'Égyptienne, était une pépinière de saints; à son avis, les « frères » du haut moyen âge étaient

> de moult saint estre
> bien servanz Dieu le Roi celestre
> en geünes, en penitances
> et en autres granz abstinances,
> en vigiles, en saumoier [131];

enfin il n'en veut pas aux ordres en eux-mêmes, puisqu'il déclare sincèrement avoir le désir d'entrer en religion où sauver son âme :

> mout volontiers quésisse une religion
> u je m'âme salvaisse en bone entencion [132].

A l'entendre, Rutebeuf veut balayer les indignes de la vigne du Seigneur. Naturellement l'indignité est mesurée par son tempérament, par sa passion. Passion politique et religieuse à la fois, car dans les nouvelles institutions il ne voit que désordre et dans le désordre la ruine du royaume tout aussi bien que celle de l'Église. Or cette passion le rend aveugle; il ne réussit pas à comprendre la ferveur religieuse qui traverse son époque. Le prodigieux développement des ordres mendiants au XIIIe siècle ne pourrait s'expliquer par la seule approbation de l'Église ou, s'il s'agit de la France, par la faveur et la générosité de Louis IX. Notre trouvère ne saisit pas les causes profondes du phénomène religieux et se méprend sur la valeur des personnes, car il ignore ou semble ignorer les champions authentiques de la sainteté et les plus belles intelligences du siècle, qui juste à Paris, de son temps, sont en voie d'éclipser beaucoup de maîtres régents de l'Université. Ce « leading columnist of his days [133] », ce journaliste avant la lettre, qui est aux écoutes de tous mouvements et de toute réaction, néglige — ce qui nous paraît étrange — l'opinion publique qui certainement soutient l'effort des religieux mendiants à Paris comme ailleurs [134].

V. — ESPRIT OUVERT AUX GRANDS SUJETS.

De temps en temps Rutebeuf oublie son petit monde de faiblesses quotidiennes; les événements du jour, de la vie politique et sociale captivent tellement son attention qu'il s'émeut, s'alarme et qu'il en tire de vrais motifs d'inspiration poétique. Une bonne partie de son œuvre n'est que l'écho des mouvements et des querelles qui ont agité Paris et la France dans la seconde moitié du XIIIe siècle [135].

On doit le considérer d'abord et surtout apôtre de la Croisade [136], conçue comme pèlerinage et engagement total de la vie; apôtre d'une cause noble qui a passionné ses aïeux, mais juste au moment où elle semble une folie et au milieu d'un monde bourgeois qui, plongé dans ses intérêts matériels, se révèle tout à fait indifférent, insensible à l'idéal chevaleresque [137]. C'est pourquoi il multiplie ses appels avec une ardeur obstinée. D'ailleurs ne s'agit-il pas de combattre « la gent sarasine », « les Béduins », « li Tartaire... cele chiennaille gloute », « le sozdant » ? Ne s'agit-il pas de repousser « ces charpentiers qui destorbent notre créance », de défendre la « terre de promission », de « maintenir la terre absolue [138] » ? Hélas ! on n'est plus au temps de Pierre l'Ermite ou de saint Bernard; notre trouvère le sait, mais ne s'y résigne point et voyant ses cris d'alarme sans réponse, dispersés au vent, il éclate en reproches sans fin. La défaite essuyée par les Croisés en Égypte en 1250, la lente agonie des forteresses tenues par Geoffroy de Sergines en Terre Sainte, sous les coups funestes de Baïbars, les mésaventures de quelques généreux chevaliers partis au secours de Saint-Jean-d'Acre [139], les hésitations des bons, les critiques des paresseux, le refroidissement général des esprits pour la geste d'outre-mer [140], tout cela ne fait que stimuler ses forces morales, que provoquer sa réaction. Il n'est pas homme de guerre — c'est lui-même qui l'avoue [141], — mais il en a l'esprit et s'il ne peut pousser les autres par l'exemple, il sait sûrement indiquer le sentier qu'autrefois

> on soloit batre volontier
> por offrir l'âme en lieu de cire [142]

Parfois la grandeur de la cause le pénètre entièrement et l'élève au-dessus de son métier, de sa condition sociale; alors le tréteau du jongleur se change en barreau d'avocat ou en chaire d'orateur sacré; chaire que d'ailleurs il ne respecte pas toujours, car c'est de là que son

tempérament agressif lui permet de décharger sa haine et son mépris sur ses ennemis personnels, à qui il ne ménage pas les coups de griffe, sur tous les *ordres*, celui du mariage y compris, sur les autorités responsables toujours ondoyantes vis-à-vis des hautes valeurs qui, à son avis, sont en jeu, enfin sur la « gent menue » elle-même trop crédule et moutonnière [143]. Mais c'est de là aussi qu'il fait entendre son âme noble et fière, toute prise d'idéal, soulevée par la foi et qui trouve des expressions vraiment poétiques où de sa profonde humanité remonte un esprit purifié, tout chrétien.

S'il soutient les intérêts de la chrétienté en prêchant la Croisade [144], il ne favorise pas moins ceux de la France qui fournit les champions, les protagonistes des gestes héroïques et qui, par ce fait, est au centre de l'attention européenne. Il les favorise en se vouant à la cause de Charles d'Anjou dans sa campagne d'Italie, en poussant « les vasseur... li bachelier errant... la jone gent » à prendre la croix, en conseillant les prélats à payer la « dizeime [145] ». Son pays, la « douce France », dont il rappelle la fécondité, lui tient au cœur [146]. Tout ce qui la concerne le touche de près, toute calamité possible le préoccupe :

> S'en France sorsist .I. desroi,
> terre ne fust si orpheline [147]...

c'est pourquoi il en déplore l'avilissement et, vers 1285, se plaignant de la faillite de tant d'entreprises menées par les Français, il condamne la politique des rois « de saint Denise » qui n'ont pas su ou voulu procurer cette « joie », cette « victore », ces « honors » auxquels, à son avis, tout le monde s'attendait [148].

Rutebeuf ne devait pas rester indifférent aux agitations de la jeunesse universitaire, si bruyante et querelleuse. Elle semait trop souvent la discorde parmi les paisibles bourgeois de Paris et les conséquences étaient funestes; ce n'étaient pas seulement les archers du roi qui entraient en action, mais aussi la cour de Rome et la suspension des cours était fréquente [149]. La « mesnie St. Nicholas [150] », qui de toutes contrées d'Europe accourait s'abreuver de science à ce centre de haute culture, vrai cerveau du monde chrétien, risquait par son étourderie de porter atteinte aux privilèges de l'Université et par là de ternir sa renommée. Notre trouvère n'aimait pas les échauffourées; en avait-il souffert dans sa jeunesse ou dans ses études ? Voilà

donc qu'il se range à côté de ceux qui désirent l'ordre et la paix. C'est pourquoi il blâme la conduite légère des étudiants qui gaspillent l'argent en s'enivrant, en achetant des armes, en courant les rues pour voir « la bele musarde » — souvenirs personnels ? — qui se mettent à ferrailler et causent des troubles douloureux :

> .....
> en lieu de haires, haubers vestent,
> .....
> et boivent tant que il s'entestent.
> Si font li troi ou li quatre
> quatre cens escoliers combatre,
> et cesseir l'Universitei [151].

Il se range à côté du clergé séculier dans la lutte contre les Mendiants. Le conflit qui, vers 1252, se localise à l'Université de Paris, a d'assez vastes répercussions [152]. Il s'agit de nouvelles chaires d'enseignement en faveur des religieux. Les maîtres séculiers s'y opposent, particulièrement Guillaume de Saint-Amour, qui ne cède pas facilement et qui cherche à gagner l'opinion publique [153]. C'est alors que Rutebeuf entre en jeu. Agit-il par conviction personnelle ? Est-ce un témoignage de reconnaissance à des anciens professeurs qui explique cette intervention ou la preuve d'amitié envers Guillaume lui-même, originaire paraît-il de la même ville, de la même région [154] ? Rien n'empêche de penser à la convergence de tous ces motifs [155].

La lutte engagée sur le terrain juridique (droit à l'enseignement) se déplace vers la fin de 1254, se portant sur le terrain théologique et mystique (droit à vivre selon l'idéal évangélique au milieu du peuple et à son aide spirituelle). Elle réchauffe tellement les esprits que la ville est vite inondée de pamphlets, de manifestes, de quolibets [156]. Les deux camps comptent d'assez hauts patrons qui ont certes leurs tenants parmi la foule; mais, nonobstant l'intervention de Rutebeuf qui vulgarise les termes de la dispute et malgré quelques bagarres par les rues, la querelle ne semble pas toucher trop de près le monde bourgeois. Les petits feux allumés par le clergé séculier sont vite éteints et l'appui qu'on donne d'abord à maître Guillaume, puis à Gérard d'Abbeville et à Nicolas de Lisieux se révèle de plus en plus défaillant [157]. C'est que les religieux sont soutenus par le pape; Alexandre IV frappe décidément leurs adversaires, et ses successeurs suivent la même

directive. L'appel des maîtres séculiers au peuple et à la foule estudiantine ne réussit pas à faire prise : ça veut dire que les Mendiants ont déjà gagné la sympathie du monde bourgeois et que les étudiants (aussi bien qu'une bonne partie des maîtres) arrivent à voir dans l'établissement d'autres chaires d'enseignement, au-delà d'une question juridique, des perspectives nouvelles appelant de nouvelles dimensions pour le cœur et pour l'esprit [158].

La querelle, dès le commencement, attire toute l'attention de Rutebeuf qui se jette dans la lutte avec acharnement. La cause, à son avis, est juste, voire sainte, puisqu'il s'agit de sauvegarder la pureté de l'Église; ce qui explique son courage, son attitude inflexible :

> Je ne redout pas le martire
> de la mort, d'où qu'ele me vièngne
> s'ele me vient por tel besoingne [159].

De fait le danger est réel, car le pape ne ménage personne. S'il frappe un bedeau de l'Université coupable, dirions-nous, de propagande subversive, nul doute que sa main peut atteindre aussi facilement un trouvère que tout le monde connaît à Paris et qui soutient l'opposition — c'est bien lui, n'est-ce pas ? — « rythmis et cantilenis indecentibus [160] ». Rutebeuf cependant résiste; que maître Guillaume soit condamné en cour de Rome à cause de son « libellum... perniciosum et detestabilem... non monentem sed mordentem [161] », n'importe; contre les adversaires il faut disputer le terrain mètre par mètre. Il en a d'ailleurs de formidables qui répondent aux noms de Thomas d'Aquin et de Bonaventure de Bagnorée [162]. Ceux-ci dénoncent à plusieurs reprises les « detractores », les « perversi homines » qui sont en train de ruiner la renommée des Mendiants « astutis consiliis [163] »; dans la bande il y a certainement place pour Rutebeuf qui se sent directement visé. L'opposition est si rude et si tenace que les deux Frères peuvent à grand-peine obtenir le titre de maître en théologie, mais elle est vouée à l'échec [164]. Les religieux se défendent bel et bien, les menaces de l'autorité pleuvent dru [165], le milieu universitaire désarme; la cause de maître Guillaume, après son éloignement de Paris, est perdue. Entêté, aveuglément attaché au maître tombé en disgrâce, Rutebeuf sort de la lutte avec une aigreur accentuée à l'égard des religieux, en particulier des Mineurs et des Jacobins dont la doctrine, vue à travers

les lunettes de son clan [166], lui paraît suspecte et la conduite pleine d'hypocrisie.

Il ne se mêle cependant pas aux disputes proprement intellectuelles qui, de son temps, divisent les esprits des docteurs et des étudiants de l'Université. La querelle de l'averrhoïsme vers 1260 crée deux partis, l'un mené par Siger de Brabant, l'autre par Thomas d'Aquin. Évidemment notre trouvère, pour sensible qu'il soit aux bruits qui viennent de l'École, n'est pas à la hauteur de telles controverses, d'aussi profondes contestations. Il ne voit l'Université que « du dehors » et ne s'intéresse qu'à ses « rivalités corporatives [167] ». S'il élève sa voix contre la doctrine hérétique du *Liber introductorius ad evangelium æternum* [168], qui rappelle les idées de Joachin de Flore et qui a tant de retentissement parmi la foule universitaire [169], il le fait parce qu'il y voit surtout un moyen de combattre les Mineurs.

D'esprit traditionaliste, Rutebeuf ne comprit donc pas le grand mouvement religieux des Ordres Mendiants que l'Église considéra comme providentiel; mouvement déterminé par la grande soif de mysticisme qui traversa le XIIIe siècle, juste à l'époque où la société s'en éloignait de plus en plus par l'acquisition et la jouissance des droits humains vis-à-vis de l'autorité. Les nouveaux religieux venaient apporter dans cette société bourgeoise un ferment révolutionnaire : ils prêchaient, par leurs exemples, le détachement de ces biens qu'elle avait acquis après tant de peines; ils introduisaient la charité là où la guerre des grands et petits intérêts battait son plein, mais une charité « très humaine, très proche, attentive aux misères [170] »; ils proposaient une religion « à la mesure du peuple, séduisante, accessible, concrète », centrée dans le Christ et le culte de la Vierge, se tournant vers l'homme, s'emplissant d'humanité [171]; surtout ils parlaient d'une façon convaincante, ils savaient toucher le cœur et caresser l'oreille à la fois et, partant, ils multipliaient les audiences [172]. Ce ferment, qui explique l'éclosion et l'épanouissement des tiers ordres [173], rencontra la réaction, voire l'hostilité des clercs bien nantis, des prélats assis sur leurs grands ou petits fiefs, des curés parasitaires, de tous les « laudatores temporis acti », de tous les maîtres et les prédicateurs qui se voyaient éclipsés. Le mouvement, il est vrai, fut accompagné de troubles, de dissentions, d'exagérations et — ce qui est inévitable — de défections. C'est ce qui

provoqua des alarmes et durcit les envieux dans leurs propos de lutte. D'ailleurs les religieux, à mesure qu'ils se multipliaient, rendaient de plus en plus difficile la réalisation de leur idéal et leur conduite pouvait se prêter à des critiques [174]. Ils s'étaient glissés partout, du palais royal à la chaire universitaire, de la maison du riche bourgeois à la place publique; c'était leur esprit même de conquête spirituelle qui les poussait, mais cela suggérait facilement l'idée d'abus, de désordre, d'intérêt matériel, car on n'était pas habitué à voir si fréquemment les religieux hors du couvent, soit à la cour soit chez les particuliers. De son côté le clergé séculier — une bonne partie, au moins — ne souffrait pas leur ingérence dans le ministère qu'on voulait exclusivement paroissial; le privilège qu'ils avaient reçu du pape de prêcher et de confesser partout, froissait bien des curés [175]. Or les mécontents et les envieux, s'appuyant sur quelques abus réels qu'ils purent remarquer, crièrent au scandale. Rutebeuf, sensible aux moindres bruits de la ville, se saisit de ces rumeurs pour sa déclaration de guerre et couvrit du même mépris coupables et innocents.

Accroché à la structure plutôt extérieure de l'Église et aux moyens de conquête et de défense qui ont caractérisé l'épopée des croisades, incapable de saisir dans sa portée l'offensive d'évangélisation qui, au XIIIe siècle, déborda les frontières de la chrétienté, notre trouvère eut l'esprit fermé, comme nous l'avons déjà remarqué, aux nouvelles orientations mystiques. Son talent extraordinaire fut tout au service d'une passion aveuglante, d'un tempérament fougueux qui donna à son œuvre un accent parfois de révolte. En avait-il conscience ? On ne saurait en douter, car il n'ignorait pas que derrière les Mendiants se trouvaient le pape, le roi, les princes et ce peuple chrétien qu'il tâchait de détromper [176].

Il avait aussi l'esprit fermé aux mouvements sociaux, si riches en remous, et à l'essor économique de son temps. Dans les crises de croissance et dans tous les changements qui se produisaient sous ses yeux, il ne voyait que désordre. La floraison de corporations, de confréries, de ghildes, de compagnies, d'institutions charitables, était propre à rappeler l'idée de solidarité chrétienne; elle n'était que l'effet des dimensions nouvelles de la société, dimensions dont s'avantageaient

aussi les lettres et les arts [177]. Mais saisir la valeur de cette fermentation était-ce à la hauteur d'un trouvère, fût-il sensible et clairvoyant, fût-il parisien comme Rutebeuf [178] ?

VI. — LE GAI JONGLEUR ET LE GRAVE TROUVÈRE.

Dans l'œuvre de Rutebeuf, le jongeur du carrefour paraît ça et là, tour à tour spirituel et malin, goguenard et bouffon [179]; il sait tirer de sa vielle une note plaintive sur un air léger de carole, il sait glisser parmi ses cris de douleur une pointe exhilarante d'humour, il sait tracer, sans avoir l'air, des croquis drôlement comiques et fort captivants; il est à son aise dans l'art de la parodie où il fait entrer, en veine de confidences, son ménage et ses compagnons [180].

Ce vrai « marchant de gaîté » sait mêler le rire aux pleurs, au milieu de ses déboires, avec une alternance et une juxtaposition singulières. Ses considérations, teintées d'un léger voile d'ironie, procèdent parfois sur un ton mi-sérieux, mi-comique. Le trait plaisant qui perce ça et là, à travers la triste vision du monde, jaillit du fond juvénile de son âme : c'est comme un moyen d'évasion, d'élévation; c'est comme une échappée de lumière qui laisse voir de temps à autre le côté joyeux et riant de son monde intérieur. La plaisanterie cependant n'est jamais outrée, excessive; on la trouve concentrée dans un jeu de mots [181], dans une comparaison inattendue ou paradoxale [182], dans une considération cocasse [183], dans une image extravagante [184], parfois dans un rapprochement singulier ou irrévérentieux [185], ou dans une esquisse drolatique [186].

Rutebeuf sait saisir l'homme dans son profil grotesque. Même sa posture ridicule ne lui échappe pas; bien plus, il en fait une sauce piquante pour faire passer ses requêtes [187]. Quand il peint la foule bigarrée des nonnes, des frères quêteurs et des aveugles qui par les rues de Paris

toute jour ne finent de braire [188],

il reste comme enchanté devant le spectacle qu'il vient d'évoquer et il en fait un sujet d'amusement. Par un jeu de sa fantaisie il réussit à ranger côte à côte tous ces religieux, aux habits différents, à les faire gauchement défiler devant ses spectateurs ou sautiller sur un air de

ronde qu'il sait si bien mener et à leur réserver une cabriole à chaque refrain :

papelart et béguin
ont le siècle honi [189] !

Quand il peint ses compagnons, l'ironie ça et là s'accompagne d'un esprit de « finesse et de gaîté [190] ». Peut-être y aperçoit-il son image et tout ressentiment — s'il y en a — se dissout emporté par le tour badin ou moqueur de sa verve. Tel le portrait de Brichemer, son ami à la taverne, qui porte un sobriquet comme lui et qui n'est que trop obligeant, hélas !

quar de promesse m'a fet riche,
.....
...ne je n'y voi autre conroi;
autele atente m'estuet fère
com li Breton font de lor roi.
.....
paié m'avez courtoisement
quar votre bourse n'en empire...
mes une chose vos vueil dire
qui n'est pas de grant coustement :
ma promesse fetes escrire
si soit en votre testament [191].

Il sait esquisser d'une façon assez réaliste les va-nu-pieds, les gueux de la ville qu'il connaît de près et dont il a partagé parfois les soucis et en même temps il réussit à dissiper tout sentiment de pitié qu'on pourrait éprouver devant leurs silhouettes par la posture ridicule qu'il leur donne. En effet, nonobstant la condition malheureuse des *ribaux*, on ne peut se passer de rire devant ces êtres qui, exposés tour à tour en été et en hiver aux piqûres de la vermine et des flocons de neige, ont de la peine à se défendre contre toutes ces *mouches blanches et noires* [192].

Rutebeuf se plaît aussi à équivoquer sur les aventures des jongleurs [193]; il connaît une vulgarité plutôt grossière qu'il nous apprête tout bonnement dans ses fabliaux [194]. C'est là qu'il mêle aux considérations sérieuses et aux pieuses intentions, les facéties les plus drues et que, par de singuliers rapprochements, si fréquents au moyen âge, il met sur le même tapis Dieu et diable, paradis et enfer [195]. Il ne dédaigne pas même les grimaces comiques, les parades bouffonnes des charlatans; peut-être a-t-il commencé sa carrière par de telles exhibi-

tions. Son *Dit de l'Erberie*, composé apparemment à l'occasion des foires, est un gros éclat de rire jaillissant du fond de sa nature jeune et vigoureuse; mais c'est aussi un moyen efficace pour gagner la sympathie d'un entourage incertain en vue d'une quête à faire ou d'une campagne de propagande à soutenir [196].

Cependant dans l'œuvre du trouvère les tours spirituels et cocasses ne sont pas si fréquents qu'on le croit. On y rencontre, le plus souvent, le ton sérieux, la parole âpre, l'attitude menaçante qui conviennent plutôt au moraliste, au prédicateur, au pamphlétaire. Le moraliste mécontent et fâché « por ce que li mondes se change [197] », regrette le temps jadis; le prédicateur, plus ou moins échauffé, expose, parfois avec un accent très ému, une doctrine eschatologique appelant au renoncement et à l'abnégation; le pamphlétaire attaque rudement et violemment les hypocrites; le panégyriste, car il en est un, signale respectueusement à la reconnaissance de la nation les héros de la Terre sainte [198]; l'hagiographe enfin présente à l'admiration, surtout des dames, deux héroïnes de la vie pénitente et découvre en même temps, au delà des cadres conventionnels, le fond pieux et édifiant de son âme [199]. On pourrait ajouter le dramaturge qui met en scène la tragédie de l'homme tombé par orgueil et relevé grâce à l'intervention personnelle de la Vierge [200]. Sous ces divers aspects on aperçoit l'homme du moyen âge, préoccupé du climat moral et spirituel de la société parce qu'il se sent solidaire avec les autres, le chrétien qui a parfaitement conscience de son rôle, qui parfois prend les choses assez au tragique et qui, arrivé à l'âge mûr, grâce à son expérience, devient facilement précepteur. Mais cet homme ne garde pas toujours son humeur égale; on le trouve parfois profondément abattu. L'âge avancé rend plus aigu l'œil de l'observateur; la triste vision de la vie — et de sa propre vie — avec ses incohérences et ses déceptions, le jette dans le découragement. La marée montante des maux qu'il s'apprête à condamner est vraiment étouffante :

> [...] Justice cloce, et drois pent et encline,
> et vérités cancelle, et loiautés décline,
> et carités refroide, et fois faut et défine [201]...

Son amertume se traduit alors en des notes mélancoliques qui révèlent un état de dépression morale [202]. Aucun étonnement d'ailleurs, car

l'observatoire où il se place pour juger est trop haut et, de toute évidence, le trouvère est borgne [203].

VII. — LE TROUVÈRE A GAGES ET LE POÈTE INDÉPENDANT.

Les jongleurs, par leur adresse ou leur habileté professionnelle, arrivaient parfois à se caser auprès de quelque seigneur; engagés à titre de bouffons, de chronistes, de poètes officiels, ils jouissaient de sa protection, de son assistance et trouvaient au sein de sa famille une serre chaude, un climat propice au développement de leur talent, « une aisance qui tue le souci [204] ». Dans cette condition ils assumaient, paraît-il, le nom de ménestrels [205] et travaillaient d'après les ordres du maître ou les inspirations de sa femme; en tout cas, à la gloire de la maison seigneuriale, qu'ils contribuaient réellement à illustrer, s'ils avaient du talent, par leur vielle ou leur plume. C'est en cette qualité qu'au XIIIe siècle Adenet le Roi passa ses meilleurs jours aux cours de Flandre et de France, qu'Adam de la Halle suivit le comte Robert d'Artois à Naples et y composa *Le Dit du roi de Sicile* et que le ménestrel d'Alphonse de Poitiers rédigea une petite histoire des rois de France [206]. Rutebeuf, leur contemporain, eut la chance lui aussi d'être connu, apprécié et, nonobstant sa rudesse, sa franchise, retenu pendant quelque temps auprès des grands seigneurs. Certainement son humeur inégale, son esprit vagabond, son attitude d'opposition aux Mendiants qu'il ne pouvait éviter sur place l'empêchèrent de s'y fixer [207]. Peut-être une passion dévorante pour les nouvelles de tout genre qui ne pouvaient être reçues, évaluées et diffusées que dans une grande ville le poussait-elle vers Paris, où l'opinion publique était déjà une force considérable. Quoi qu'il en soit, il fit sans doute des « remenances » au château de Thibaud de Champagne [208], qu'il ne cesse de louer à cause de sa largesse. Renseigné par maître Jean de Paris, il fut introduit dans la maison par le chevalier Érard de Valéry. C'est là qu'il put constater de ses yeux les vertus familiales du bon roi qui « ne prenoit pas garde au deniers » — circonstance que tout bon ménestrel avait intérêt à mettre en évidence — qui « au mangier estoit droitz serjenz » et qui « après mangier estoit compains, de tout bones tèches plains [209] ». L'insistance du trouvère sur les repas du grand seigneur ne nous surprend pas. Le souvenir seulement, après tant d'années peut-être,

dans l'état de pauvreté où il se trouvait, lui faisait venir l'eau à la bouche; de fait l'inoubliable Thibaud

douz fois le jor faisoit trampeir
por repaistre les familleuz
[et] quant il estoient retornei
si trovoit-hon tot atornei
tables et blanches napes mises [210] !

Et la bonhomie du prince donc ! Il fallait bien la remarquer :

qui déist qu'il fust orgueilleuz,
et il le véist au mangier,
il se tenist por mensongier [211];

non seulement la bonhomie, mais la courtoisie et la joie qui éclate :

tant avoit laians de reprises
données si cortoisement,
et roi de teil contentement
qu'a aise sui quant le recorde [212]...

C'est au sein de cette famille royale qu'il put connaître l'aimable Isabelle, fille aînée de saint Louis et femme de Thibaud. Pour elle, sur commande d'Érard de Lézinnes [213], il écrivit la *Vie de Ste. Elysabel,* reine de Hongrie. Une belle aubaine, certes [214], d'autant plus appétissante qu'elle arrivait, paraît-il, dans un moment de détresse [215], mais la seule pensée de faire plaisir à la Dame qu'il avait connue de près, de lui être occasion de joie, le réconfortait [216]. La complainte qu'il composa sur la mort de son mari, lui fut probablement demandée par Henri, frère et successeur de Thibaud.

Rutebeuf connaissait aussi la famille royale de France. Faisait-il partie de ces jongleurs qui d'après le témoignage de Joinville, égayaient les après-dîners du roi ? On ne saurait le prouver, ni dater une telle fréquentation. De 1248 à 1254 le roi était outre-mer et à partir de 1253 notre trouvère était engagé dans la lutte contre les Mendiants qui dans l'entourage du roi — il le savait bien — faisaient la pluie et le beau temps... A moins que ce ne fût avant 1248, date du départ du roi et des princes pour la croisade; en ce cas, l'éloignement du monarque de Paris, aurait poussé Rutebeuf vers la Champagne, la région des foires, où les bonnes occasions ne pouvaient manquer [217]. Quoi qu'il en soit, pour entrer à la cour, il fallait, au dire de maître Sorbon, des amis influents [218] et pour y rester on devait se plier à un certain conformisme qui n'était pas tout à fait du goût de notre trouvère [219]. Celui-ci, avons-

nous affirmé, n'aimait pas le roi; cela saute aux yeux à la simple lecture de ses poèmes. Le connaissait-il de près ? En ce cas, comment pouvait-il ignorer que Louis IX préférait prudhomie à béguinage, c'est-à-dire une vertu qu'il ne cesse de louer dans ses pièces [220] ? Ce qui est certain, c'est que le roi protégeait les religieux et que ceux-ci lui faisaient perdre les « bons usages », créaient le vide autour de la table royale [221]. Cependant la préparation immédiate à la dernière croisade a, paraît-il, rapproché de la cour le rude trouvère. Rien n'empêche de penser que le roi lui-même, ou le représentant du pape, ait poussé Rutebeuf à travailler l'opinion publique; c'était un homme qui dans la cause portait un accent convaincant et dont la plume était de quelque poids à Paris. Le ton de franchise et presque de familiarité avec lequel il s'adresse au roi en 1270, dans un moment de détresse, nous laisse croire qu'il avait des motifs, sans doute, ou des titres pour espérer des secours [222]. Ne l'avait-il pas loué dès qu'il avait décidé de se croiser [223] ? N'avait-il pas aidé quelques seigneurs, de ses vers aiguillonnants, à se ranger à l'avis du roi [224] ? Ses efforts méritaient sans doute une récompense.

Le château qu'il préférait était celui d'Alphonse de Poitiers. Le comte, frère de Louis IX, était fort aimable, car il l'aidait « mult volontiers », le nourrissait abondamment toutes les fois qu'il s'arrêtait chez lui au cours de ses tournées [225] et l'invitait probablement à faire de temps à autre quelques « remenances ». Dans la *Complainte* consacrée à sa mémoire il rappelle la figure d'Alphonse avec une reconnaissance particulière :

> por ce qu'il me fist tant de biens
> vo voel retraire .I. pou des siens [226]...

et veut le justifier, paraît-il, devant les critiques [227]. Les qualités qu'il relève en lui, à savoir la largesse et la façon courtoise et délicate de donner sans humilier personne, laissent penser qu'il fut amplement récompensé de ses services [228]. On trouve très intéressant le témoignage direct du trouvère; il avait un esprit d'observation remarquable : le geste et la parole du prince, le don, le maintien, le serment habituel, tout s'est gravé dans sa mémoire et dans son cœur [229].

Rutebeuf mit sa plume au service de Charles d'Anjou engagé, paraît-il, par les partisans ou les amis (gens d'épée ou gens d'église) de

l'astucieux frère de Louis IX. Il s'agissait d'attacher à la cause angevine d'une façon encore plus concrète le frère même de Charles, Alphonse de Poitiers [230], ou de toucher le roi en personne drapé derrière sa « non belligérence » ; il s'agissait peut-être d'obliger le légat du pape champenois, Urbain IV, ou l'évêque combattant Gui de Mello [231] ; en tout cas, il était de conséquence de pousser les retardataires à payer la dîme pour la campagne d'Italie « contre les sarrasins ».

Il jouit aussi de l'estime de Geoffroi de Sergines, « l'un des bons chevaliers de France [232] », qu'on trouvait toujours « douz et cortois et débonnaire... en son hostel » et qui « donoit en tel manière que miex valoit la bele chière/qu'il fesoit au doner le don/que li dons [233] ». De ce prudhomme le trouvère devait avoir une connaissance directe. Sur sa demande il composa la *Complainte d'outre-mer* [234], vrai tocsin orchestré sur un cri d'appel de Clément IV, poème élogieux et témoignage émouvant de reconnaissance.

Il travailla encore sur commande d'un certain Bénoit, à qui il présenta le fabliau *Du secrestain et de la famme au chevalier* [235] ; sur commande de son protecteur, le chevalier Érard de Valéry, des familiers d'Eudes de Nevers qui, en 1266, à la nouvelle de la mort du comte en Terre sainte, lui demandèrent une pièce d'éloge funèbre et qui avaient peut-être quelques reproches à faire aux chevaliers trop lents à porter secours aux croisés, notamment le comte de Blois et le comte de Saint-Pol, apparentés tous les deux à la maison de Nevers [236]. La pièce d'éloge au seigneur de l'Isle-Adam, qui nous paraît assez faible, fut probablement commandée par la famille du défunt [237]. Rutebeuf voulut aussi obliger le grand maître du Temple, Guillaume de Beaujeu, le défenseur de Saint-Jean-d'Acre, juste au moment où le roi Hugues III se retirait à Chypre et que Charles d'Anjou, revendiquant la couronne de Jérusalem, allait envoyer à la ville assiégée le comte de Marseille, Roger de Saint-Séverin [238]. Sa pièce dramatique, *Le Miracle de Théophile*, fut peut-être demandée par quelque confrérie à l'occasion d'une fête de la Vierge [239].

D'aucuns pensent que dans la lutte contre les Mendiants, notre trouvère fut engagé et stipendié par les clercs de l'Université ou par les prélats ; il aurait joui de leur assistance jusqu'après l'exil de maître Guillaume. En 1259, à cause de la défaillance des clercs, il serait resté

sur le pavé [240]. Cela est possible, car sa verve était monnayable; cependant la ferveur et l'accent personnel qu'il porta dans la lutte suggèrent plutôt l'idée d'une intervention désintéressée. Il y a une autre cause que Rutebeuf servit par conviction, paraît-il : celle de la noblesse seigneuriale, qui se sentait limitée dans ses droits par l'action directe de Louis IX [241].

La condition de ménestrel offrait au poète l'occasion d'abaisser servilement son talent au profit — était-ce un profit ? — d'un seigneur qui souvent n'avait aucun goût artistique et qui ne cherchait que l'amusement [242]. Or Rutebeuf n'a jamais avili sa dignité par des servilismes honteux [243]. La seule faiblesse dont on pourrait l'accuser, si faiblesse il y a, c'est d'avoir, dans ses complaintes funèbres, loué les princes de leur amour pour ces mêmes religieux qu'il blâmait publiquement [244]. Faiblesse d'ailleurs qui rend plus humain son fier caractère, d'autant plus excusable qu'il ne manquait pas de courage et de franchise à l'égard des grands. En effet, il n'a pas peur de traiter d'injustes le pape Alexandre IV et le roi Louis IX, voire de les menacer du sévère jugement de Dieu :

> Mestre Guillaume ont excillié
> ou li rois ou li apostoles...
> Qui escille homme sans reson,
> je di que Diex qui vit et règne
> le doit escillier de son règne [245]...

Saint Louis en particulier sert de cible à ses critiques, bien plus, à ses insultes. Il a la manie, affirme le trouvère, de bâtir partout des couvents pour « une gent doublière », de trop dépenser pour elle au détriment des croisés qui sont en détresse en Terre sainte, de transformer son « ostex » en « reclusages » contre les bonnes mœurs [246]; il cède trop facilement, en ce qui concerne ses droits souverains, à la pression de Rome [247]; il délaisse l'aristocratie guerrière du royaume, il méprise et condamne les chevaliers, vrai soutien de la nation et de l'Église [248]; il n'écoute pas les conseils des prudhommes [249]. Le trouvère arrive jusqu'à railler le bon roi au sujet de sa protection pour les Filles-Dieu et les Béguines [250]; il le tient pour un aveugle qui n'est pas à même de voir ce qui se passe à la cour, où les gens de son entourage « desfont ce qu'autres fet [251] »; bref, il l'accuse assez grossièrement de faiblesse et de bigotisme [252].

Philippe le Hardi n'a pas sa sympathie non plus; trop docile à Rome, trop négligent à l'égard des prudhommes, comme son père, surtout coupable d'ignorer un ménestrel tel que Rutebeuf : voilà de quoi le désapprouver [253].

Quant au pape Martin IV, il le blâme, il lui reproche âprement sa politique tout à fait funeste à la France :

> quant Martin l'apostoile, c'on apele Symon,
> donna au fil le Roi le règne d'Aragon
> s'il li éust donné XXX jours de pardon
> il li éust miex valu que faire si fait don [254].

A ses yeux les « princes premiers » sont eux aussi coupables à cause de leur paresse tout à fait honteuse, notamment les comtes de Flandre, de Nevers et de Blois [255]; les prélats enfin ne méritent que mépris, surtout après l'abandon de la cause de Guillaume de Saint-Amour :

> de par ma langue vous desfi !

s'écrie le trouvère, fâché de leur caractère ondoyant et de leur conduite mondaine [256].

Quoique besogneux et quêtant, Rutebeuf était fier, indépendant, voire hostile à la ligne politique de l'autorité. Sans doute se sentait-il visé et menacé par la justice royale :

> or li dires est périlleux [257],

mais il ne pouvait se taire, car du fond de son âme jaillissait, comme une lave volcanique, sous la pression d'un tempérament passionné, une « matire » toujours nouvelle qui se présentait à son esprit avec l'exigence de la vérité et le cachet d'un monde idéal « trové [258] ».

VIII. — LE MORALISTE ET LA MORALE.

Ce qui caractérisa le XIIIe siècle ce fut l'immense progrès de la bourgeoisie. Une sorte d'équilibre s'était établi entre les pouvoirs légitimes de l'époque [259] : royauté, féodalité, Église, communes. La vie, grâce à l'essor économique des villes et à l'activité des marchands, devint plus facile et plus large. Le règne de Louis IX en France marqua un temps de prospérité et de tranquillité. Son administration sage et bienfaisante releva les conditions précaires du peuple [260]. L'idéal du chrétien sur un trône, le rayonnement de l'art gothique, la renommée de plus en plus croissante de l'Université, les grands monuments

intellectuels, telles que les sommes et les encyclopédies, élaborées la plupart dans la « bonne ville » de Paris, la diffusion de la langue et de la culture « françoise » dans le royaume et à l'étranger, tout cela pouvait orienter surtout les Parisiens vers une idée de grand progrès intellectuel, moral et social [261]. Mais les perspectives dans lesquelles on se plaçait autrefois pour juger événements et personnes, n'étaient pas les nôtres; toute dimension sur le plan terrestre ne revêtait pour bien des gens aucune importance. Au contraire, le spectacle d'une vie quotidienne axée sur les biens matériels causait du scandale; à mesure qu'ils découvraient le monde, le regardant à la lumière des réalités surnaturelles, celui-ci leur paraissait sillonné de profondes misères que leurs yeux voyaient — ou se plaisaient à voir — grandir d'une génération à l'autre et que le développement progressif des activités humaines n'arrivait jamais à soulager [262].

Pour Rutebeuf le progrès de la bourgeoisie, dont l'emprise par ailleurs est évidente dans son œuvre, tournait au désavantage de l'idéal chevaleresque, du message évangélique et avilissait les qualités morales de son peuple, basées sur la « francisse [263] », de ce peuple qui était autrefois sensible à toute noble entreprise, surtout aux exploits des paladins et qui désormais, sans aucun idéal, allait à sa ruine. Sous le poids de sa misère matérielle et morale, le trouvère parisien resta assez clairvoyant pour relever et juger celle de ses contemporains. Il considéra son siècle en moraliste, il le vit à travers le même prisme de ces écrivains « qui se sont plu à croire qu'un état de choses idéal ou, du moins, acceptable, avait existé jadis [264] ». Le portrait qu'il laissa de son époque porte un cachet assez commun. Si dénué qu'il puisse être d'intérêt au point de vue de l'art, il peut avoir une certaine valeur historique, même s'il ressemble par maints côtés à tous ces « estats », ces « voies », ces « plaies », ces « miroers dou monde » qui ont rabâché les mêmes lieux communs pendant tout le moyen âge [265]. Son tempérament, il est vrai, ne seyait pas à l'historien, car il ne savait garder le calme et l'impartialité; cependant, s'il n'est pas juste de prendre au pied de la lettre tout ce qu'il s'efforça de nous faire « entendre et savoir [266] », très souvent on sait qu'il a mis son doigt sur des plaies réelles [267].

En passant en revue les divers états du monde, il n'a fait que recueillir les notes éparses de blâme et d'indignation contre les abus des différentes classes sociales. Au cours du XIIIe siècle ces notes se faisaient entendre avec un crescendo singulier [268]; Rutebeuf les amplifia et les transmit aux générations suivantes, colorées d'un accent personnel.

Devant son tribunal on peut assister au procès de trois catégories de personnes : *la gent d'ordre, la gent clergie* et *la gent laïe* [269]. Ce sont d'abord les gens d'église qui défilent; point d'excuse pour eux, pas de grâce pour leurs faiblesses, car ils ont « sa vigne... desiertée », c'est-à-dire : ils ont cessé de « veillier et jor et nuit » afin de garder sans souillure la maison de Dieu [270]. Rutebeuf fustige les prélats à cause de leur convoitise, leur avarice, leur gourmandise [271], de leur paresse à l'office divin [272], de leur lâcheté et leur attitude servile vis-à-vis de la cour [273]. Il les défie ouvertement et déclare que la jouissance de leur bénéfice,

> [...] le patremoine
> qui est du sang au Crucéfi [274],

n'est pas justifiable, qu'elle est mauvaise, ne répondant plus à la charge d'âmes à laquelle les biens de l'Église sont ordonnés [275]; il doute de la légitimité de leurs acquisitions [276]; il fait voir l'incongruité de leur vie [277], leur manque de charité en particulier et leur opposition tout à fait honteuse au paiement du « dizeime » en faveur de la Croisade [278].

Il signale au mépris universel les doyens ruraux et les chanoines bons viveurs, à la conduite suspecte, qui se rendent au service liturgique quand il y a de l'argent à toucher [279]. Il reprend vivement les avocats en cour d'Église, plaideurs infatigables et trompeurs [280]. Le commun du clergé, à son avis, est sans pitié pour les pauvres et rongé par l'avarice [281].

La cour de Rome, pour Rutebeuf, est la source de tous les maux; les mauvais exemples y abondent, notamment de vénalité, et scandalisent les chrétiens, car « cil sont plus cunchié qui doivent estre monde [282] »; la fiscalité de la curie, surtout vis-à-vis de la France, lui paraît insupportable; d'où sa protestation :

> por quoi ne prent li papes dizime en Alemaigne
> en Bavierre, en Seissongne, en Frise et en Sardaingne [283] ?

Quant à la « gent d'ordre », on a assez parlé. Il suffira d'aligner ici les principales accusations du trouvère parisien pour avoir une idée complète de son aversion pour les religieux. A l'entendre, les nouveaux moines, notamment les Jacobins et les Cordeliers, sont faux, hypocrites, intrigants. C'est là le leitmotiv de son œuvre satirique [284]. Ils ont envahi le royaume de France et en particulier les cours de Rome et de Paris :

> et li frère... tout le roiaume en lor main tienent...
> Li Jacobin sont si preudoume
> qu'il ont Paris et si ont Roume
> et si sont roi et apostole [285]...;

ils ont le dernier mot aux conseils de la couronne et ils sont

> seignor des rois, des prélas et des contes [286];

ils ont pénétré partout, dans toutes les maisons, surtout à Paris

> [...] seignor et meistre
> parmi la vile [287];

ils se sont insinués dans toutes les classes sociales : on ne les trouve pas seulement chez les rois et les princes, mais aussi chez les « baillis, provos et maires... et juges [288] ». Ils croient se sauver, dit le trouvère, par leur habit, mais en vain, car leurs œuvres les condamnent :

> honiz soit qui croira jamais par nule chose
> que desouz simple habit n'ait mauvestié enclose;
> quar tels vest rude robe où félons cuers repose [289]...

Orgueilleux et mal intentionnés, poursuit Rutebeuf, ils font ce qu'ils veulent, contre leurs règles [290], ils aiment l'intrigue et la querelle, ils menacent et assomment leurs adversaires [291], ils ruinent la foi par la prédication d'un faux évangile [292]. Ce sont, à son avis, des pseudo-christs [293], car ils réprouvent les abus des autres tout en menant une vie licencieuse [294]. Ils demandent l'aumône tandis qu'ils sont riches, bien rentés et qu'ils bâtissent de grands palais [295]. Ils vendent le paradis à ceux qui leur graissent la patte [296]; ils font la cour aux riches pour obtenir des clauses favorables dans leurs testaments, au préjudice des pauvres curés; à la mort de leurs bienfaiteurs, l'argent une fois perçu, ils se moquent de leurs âmes [297]. Riches et ventrus, poursuit le trouvère, quand ils se rendent chez les prêtres de campagne, ils mènent un train de vie princier qui finit par ruiner leurs hôtes [298]. Ils possèdent de nombreux psautiers, mais ils ne les feuillettent pas [299]. Ils font savoir leurs pénitences, mais ils sont réprouvés de Dieu et rayés de son

livre [300]. Il y en a qui s'adonnent au commerce, métier incompatible avec leur mission de charité [301]. Ils sont soutenus, prétend-il, seulement par le roi et ils en profitent :

or parlent aucun mesdisant
qui par le païs vont disant
que se Diex avoit le roi pris
par qui il ont honor et pris
mult seroit la chose changie [302]...

Somme toute, à son avis, chez les religieux :

obédienche gronche, chastès se varie
chascuns bée à avoir, povretès est haïe [303].

Les nonnains ne sont pas mieux traitées :

les blances et les grisses et les noires nonains
sont sovent pélerines as saintes et as sains...
s'eles fuissent bien sages, eles alassent mains [304]...

On a fait remarquer les malicieuses insinuations de Rutebeuf à l'égard des Béguines et des Filles-Dieu, particulièrement visées. A son avis, elles se donnent des airs de spiritualité, tandis qu'elles sont en proie aux appétits les plus bas [305]. Ce n'est pas seulement leurs mœurs qu'il condamne, c'est aussi leur large diffusion, dont le roi est tenu pour le premier responsable [306].

Rutebeuf ne limite pas ses traits et ses reproches aux gens d'Église; en habile moraliste il passe en revue tous les « estats ». Il sermonne parfois d'un ton émouvant et il blâme d'une façon vigoureuse rois et princes, indifférents, croit-il, devant les problèmes les plus graves de la chrétienté [307]; il fustige « barons... escuiers... et tournoieurs », insouciants, paresseux et volages [308]. Tous ces gens-là, au lieu de se croiser, préfèrent chasser le lièvre ou rester près de leurs foyers, devant un bon pot de vin, où d'ailleurs les propos d'audace sont faciles [309]; ils s'amusent à écouter des romans et s'émeuvent au récit des chansons de geste, devant les exploits des anciens paladins sans en tirer aucun profit :

assez de gent son mult dolant
de ce que l'en trahi Rollant
et pleurent de fausse pitié [310]...

La chevalerie, aux yeux du trouvère, est une grande institution, mais les chevaliers de son époque n'ont plus l'esprit religieux et militant de leurs prédécesseurs [311]; ils vivent de pillage et perdent inutilement leur

temps [312]. Les croisés qui se rendent outre-mer ne sont plus animés par la grandeur de la cause, ils prennent la croix par amour du gain [313].

Les prévôts, poursuit le trouvère parisien, déplument les gens; les baillis manquent de droiture; les avocats sont pris à la glu de l'argent. On dirait, observe-t-il malicieusement, que les « François sont devenu Romain [314] ». En effet, les bourgeois se sont enrichis de « l'autrui sustance » et sont entièrement insensibles aux appels des pauvres :

> li povre Dieu chiez vos s'aünent
> qui de faim muerent et géunent
> por atendre vostre grahan [315]...;

les marchands en particulier sont trop mensongers, car ils jurent faussement sur la bonne qualité de leur denrée et vendent « à terme et usure [316] ». Les « genz menues » qui se mêlent inutilement des affaires et « les païsanz des vingnes » qui veulent être bien payés sans faire grand-chose, sont dignes de mépris, d'autant plus qu'ils sont crédules :

> je ne blâme pas gent menue,
> si sont ausi comme cochon;
> l'en lor fet entendre cançon [317]...

Quant aux écoliers, il ne cache pas son indulgence. La « mesnie St. Nicholas » que « chascuns à son pooir desmembre » a besoin de compréhension et de protection, car les étudiants sont généralement pauvres et « en dangier... d'estrange gent [318] »; mais il y en a de turbulents, de querelleurs et de ferrailleurs, qui perdent leur temps et leur argent. C'est pourquoi il déplore la ruine qu'ils causent, par leurs mauvais exemples, au « filz d'un povre païsant » qui de loin peut-être se rend à Paris « por apanre... por pris et honor conquerre » et qui au contraire finit par y gaspiller les biens paternels et perdre sa vertu [319].

Last but not least, voici les ménestrels ! Faut-il les critiquer et les condamner ? Évidemment il y a fagots et fagots...; les flatteurs sont tout à fait méprisables, les mécréants, comme Charlot, ne valent « ne ce ne qoi [320] », mais somme toute, ils ne sont pas compris, ils sont simplement victimes de la société, voyons [321] ! L'avocat ne manque pas, en passant, de plaider *pro domo sua* !

Rutebeuf en jugeant son temps peint aussi son milieu. Le moraliste est faible, peut-on dire, le psychologue est assez pauvre, mais le peintre se sauve par la connaissance et l'emploi de la couleur. La taverne où le jeu et le vin ruinent et abêtissent les gens [322], la grève avec ses ribauds

déchaussés et loqueteux, les « granz mesons, et biaus palais » des ordres religieux qui s'élèvent nombreux et somptueux, malgré l'opposition de « toutes les langues males [323] », l'Université avec sa population tumultueuse, les rues de la ville animées par les cris fastidieux des quêteurs, de cette « bone vile » qu'il aime malgré tout [324], voilà le panorama qui a vivement impressionné notre trouvère, si sensible au côté pittoresque de son ambiance. La galerie extrêmement bondée dans laquelle nous introduit le moraliste ne nous intéresse pas beaucoup; les portraits qu'on y peut observer ressemblent trop singulièrement à ceux que d'autres peintres avaient exposés avant lui et à ceux que poètes et moralistes exposeront dans la suite [325]; elle nous intéresse plutôt par quelques tableaux d'ensemble, parfois à peine ébauchés ou gauchement dessinés, mais bien vivants et gardant même aujourd'hui leur charme. Le censeur n'est donc pas original, mais il est poète et c'est le poète qui prête au censeur son exquise sensibilité et qui le sauve très souvent de la platitude des lieux communs.

La morale de Rutebeuf est axée sur les principes de la doctrine de l'Église : morale donc révélée, surnaturelle par la volonté divine qui lui donne force d'obligation par le modèle qu'elle présente, par l'aide de la grâce et la fin qu'elle poursuit. Chez le trouvère, point de perspectives purement naturelles ou rationelles : c'est le Christ qui règle la conduite humaine, qui l'agrée ou la réprouve; c'est lui ou son apôtre qui sert de modèle; c'est l'Évangile qu'il faut suivre; c'est l'Église qu'on doit écouter. La passion, il est vrai, peut l'empêcher de voir la volonté de Dieu dans les décisions, les ordonnances de l'autorité légitime, mais le principe est sauvé, voire hautement affirmé. Sa morale peut paraître rigide. En effet, elle manque de souplesse : elle évalue et qualifie les actions humaines d'une façon trop nette, sans même envisager les circonstances, les situations concrètes de chaque individu; elle n'admet pas de nuances, point d'accommodement ou de transaction. C'est pourtant la morale de l'époque, d'une époque très chrétienne, où l'homme, « insoucieux des prises de conscience réflexes » dans ses mouvements, vit « sous le signe du sacré [326] », et met l'accent sur les exigences divines. Du point de vue de l'art, les thèmes fondamentaux soit de la morale, soit de l'ascétique, trouvent rarement en Rutebeuf un souffle créateur. Les misères de la condition humaine, la vanité du

monde et la brièveté de la vie, le mépris de la chair et la certitude de la mort [327], l'attente de la fin du monde, de l'Antéchrist, du jugement dernier [328], la nécessité de la charité, de la grâce, du travail, du mérite, de la pénitence [329], les obstacles au salut, à savoir les péchés et les vices [330], tout cela, tout cet héritage précieux d'idées et de croyances, évoqué du fond commun du moyen âge et du champ labouré de sa propre expérience, avait besoin, pour être présenté en termes vivants, d'un poète de longue haleine comme Dante. Rutebeuf réussit à vivifier ce monde seulement par intervalles, quand l'inspiration le saisit et qu'elle éveille ses puissances émotives :

> de corrouz et d'anui, de pleur et d'amistié
> est toute la matière dont je tras mon ditié [331]...

On doit enfin remarquer les *charmes* allégoriques dont il nous fait régal dans ses poèmes moraux où, suivant l'engouement du temps, Hypocrisie, Avarice, Vaine-Gloire, Orgueil, Envie, Convoitise, Hérésie, Tricherie, Morte-Color et Franc-Semblant, Symonie et Usure, etc., se trouvent sur le même tapis, jouant un rôle que le lecteur du XXe siècle, peu avisé, trouve insupportable [332]. Au fond, ces masques, ces figures répondaient à un besoin qui est profondément enraciné dans l'esprit humain, celui de transposer le particulier, de le transcrire dans l'universel et, en même temps, celui d'incarner les idées, de les projeter, d'assister, pour ainsi dire, à leur choc pour en tirer sagement une leçon. D'ailleurs la clef du langage allégorique était à la portée de tous... Mais, hélas ! trop souvent le jeu est manifeste, la moralisation se fait excessive, elle devient artificielle, mécanique et, ce qui nous étonne, elle a l'ambition de porter une leçon partout, jusque dans les fabliaux les plus orduriers [333]. Vraiment, c'est trop !

* * *

D'après cette brève analyse, on peut conclure que la physionomie morale de Rutebeuf est assez complexe [334]. Nous avons tâché d'en saisir les traits saillants. Tour à tour nous avons interrogé l'homme miséreux aux prises avec les nécessités de la vie quotidienne et la voix de sa conscience, se plaignant et se débattant avec dignité; l'homme malicieux, ironique, obstiné, passionnément attaché à un clan, à un parti, à une cause; l'homme pieux et sincère, particulièrement dévot à la Vierge, un homme orienté, cœur et esprit, par les perspectives de l'idéal

chrétien [335], mais qui traîne les pieds dans une vallée de péchés et de larmes, tiraillé par les exigences impérieuses d'un monde qui disparaît — celui de la Croisade et de la chevalerie — et celles d'un milieu de plus en plus prenant, le milieu bourgeois de la « bone vile » de Paris [336], qui sert de cadre à l'épanouissement de la poésie et de l'art. Nous avons considéré le jongleur à l'esprit jeune et vigoureux, à l'accent rude, à la voix criarde, le trouvère engagé sans aucun servilisme, aiguillonnant et piquant tour à tour selon ou contre le vent de l'opinion publique, assez courageux pour braver les grands, sans peur, peut-on dire, mais pas sans reproche. Enfin nous avons vu l'homme vieilli, à peine résigné, doué d'un œil plus indulgent, toujours attaché à son monde idéal et, sans doute, à sa renommée de poète [337]. Miroir d'une époque toute en mouvement s'exprimant par mille voix et résonnante de passions multiformes; d'une époque où la tension des forces en jeu amène parfois des écarts dans la pensée et dans l'action, mais qui n'empêche pas la créature d'exprimer ses énergies « au gré Dieu », comme dit Joinville, et au profit du prochain; d'un siècle où la nostalgie des horizons qui s'estompent ou s'effacent et la curiosité, l'incantation, l'emprise des nouveaux cieux qui s'annoncent, donnent l'impression de la vie, tout simplement, dans son devenir providentiel.

Figure riche et « attachante » que celle de Rutebeuf, mais point « énigmatique [338] »; dans plusieurs de ses traits l'homme du XXe siècle pourrait se retrouver et se reconnaître, croyons-nous, assez facilement au milieu de sa détresse.

L.-G. Pesce,
séminaire épiscopal de Trévise, Italie.

NOTES

1 Rutebeuf, *Li Diz de freire Denize*, v. 252 (v. *Œuvres compl.*, éd. A. Jubinal, 1874-1875, II, p. 74).

2 J. Bédier, *Les Fabriaux*, p. 404 : « c'est une gens sorfète-c'est-à-dire-une race faite par dessus le marché, par mégarde... »

3 Brunetto Latini, *Li Livres dou Tresor*, éd. F. Carmody, U. of Cal. Press, 1948, p. 204 : « gengleour est celui ki gengle entre les gens a ris et a gieu et moke soi et sa feme et ses fiz et toutes autres. »

4 J. Bédier, *o.c.*, p. 417.

5 Voir E. Faral, *Les jongleurs en France au moyen âge*, p. 61-62 : « le XIIIe siècle commençant il faut voir quelle place désormais les jongleurs tiennent dans les comptes de toutes les cours et de tous les pays. » On connaît, d'après le témoignage de Joinville, la protection que Louis IX accordait aux jongleurs (v. *Vie de St Louis*, éd. N. de Wailly,

par. 668). La cour de Frédéric II était peuplée de *giullari* : v. *Novellino*, nov. XXI (éd. Bibl. Cl. Gaston, Firenze, 1867, p. 33) : « Lo 'mperadore Federigo fue nobilissimo signore... a lui venieno sonatori, trovatori e belli favellatori, uomini d'arte, giostratori, schermitori... » Ezzelin comme tant d'autres seigneurs, avait son ménestrel à lui (v. *ib.*, p. 41). D'ailleurs tout bon chevalier est censé prêter attention aux jongleurs : « qu'il oïe volontiers chançon,/notes et vieles et sons/et deduit de menestreus » (*Les Ailes de prouesse*, de Raoul DE HOUDENC, cité par G. COHEN dans son *Histoire de la Chevalerie*, p. 148). Voir aussi V. DE BARTHOLOMAEIS, *Poesie provenzali storiche*, vol. I, p. XLIV. Au XIIIe siècle troubadours et trouvères (deux mondes, l'un expirant, l'autre à son apogée) en dehors du cadre plus ou moins conventionnel de l'amour, expriment souvent les mêmes idées et les mêmes préoccupations; on trouvera donc dans cette étude les témoignages de quelques troubadours à côté de ceux des trouvères.

[6] V. G. BERTONI, *Il Duecento*, p. 182 : dans les Statuts de la ville de Viterbo (1251) on déclare punissable d'une amende de 20 sous tout jongleur (ou jongleresse) qui est entré dans la maison d'un citoyen quelconque pour manger sans y être invité. En Italie on devait très souvent mettre un frein aux libéralités des *podestà* (v. G. LIBERALI, *Gli Statuti del Comune di Treviso* [1207, 1267], II, p. 237).

[7] « Ponunt maculam in electis », disait Fra Salimbene (*Cronica*, 77, dans *M.G.H.*, XXXII, éd. Holder-Egger) se référant à l'Ecriture : *Eccli.* II, 33. Plusieurs conciles avaient atteint et condamné tous ces *jaculatores, histriones, mimos, scurras, saltatores, balatrones*, qui représentaient l'esprit mondain de corruption (v. E. FARAL, *Les jongleurs en France au moyen âge*, p. 26). Notamment le IVe concile du Latran avait interdit aux clercs de participer à leurs jeux : « clerici... mimis, jaculatoribus et histrionibus non intendant » (MANSI, *C. a. c.*, XIII, c. 954); le concile de Rouen de 1214 avait défendu aux prélats « ne in mensa histriones vel mimos nec eorum instrumenta audiant... et a festis fullorum abstineant » (MANSI, c. 881-882). Les Pères et les prédicateurs (Honorius d'Autun, Jean de Salisbury, Pierre le Chantre, Conrad de Zurich, etc.), les moralistes surtout (l'auteur du *Poème moral*, le Reclus de Molliens, l'auteur du *Chevalier de Dieu*, etc.) sévissent contre cette « gens ke deus at dempneie et maldie », ces jongleurs qui « ressemblent la truie ki de boe est cargie », puisque « qant il funt, kant qu'il dient, tot tourne a lecherie » (v. Petit DE JULLEVILLE, *Histoire de la Litt. franç.*, II, p. 193), puisque « tote lor vie est en ordesce/en puterie et en viltesce », puisque celui qui « vit en fabloiant/pors est... de pain gouster n'est pas ses drois » (v. Ch.-V. LANGLOIS, *La vie en France au moyen âge*, II, p. 171). Brunetto Latini met au même niveau « jougleours » et « lecheours » (*Li Livres dou Tresor*, éd. F. Carmody, 1948, p. 281). Guerre donc aux jongleurs « ke unt trop perilus mester,/car il funt Deu oblier/et la vanité de secle amer » (v. E.-J. ARNOULD, *Le Manuel des Péchés*, etc., p. 283) et blâme à ceux qui les écoutent : « home ententus aus jongleurs, asseiz tost averroit une femee que on appelle Pauvreté » (saint BERNARD ? Du Cange reporte la même sentence en latin comme un proverbe courant au moyen âge : v. *Mémoires de l'Acad. d'Arras*, 1858, p. 201). Voir E. FARAL, *Les jongleurs en France au moyen âge*, p. 278, n. 34. Evidemment l'Eglise exceptait de ses anathèmes ceux qui colportaient soit les vies de saints soit les chansons de geste.

[8] Rutebeuf dit expressément dans *Charlot le Juif* (*Œuvres*, II, p. 100, v. 41-46) que les ménestrels, selon leur habitude, accouraient « soit amont soit aval/l'un à pié, l'autres à cheval... où i a gens de bone geste,/quant .I. hom fait noces ou feste », et qu'ils recevaient tous des cadeaux. Voir Brunetto LATINI, *Il Tesoretto*, XV, v. 13-17 (éd. Molini, 1825) : « Hacci genti di corte/che son use ed accorte/a solazzar la gente/ma domandan sovente/danari e vestimenti... »; v. ID., *Il Favolello*, ch. I, v. 96 et suiv. (éd. Wiese, *Z. f. R. Ph.*, VII, p. 386 et suiv.) : « come lo giocolaro/mi loda grandemente/quando di me ben sente;/ma quando non li dono/portami laido suono... » Voir aussi le témoignage du troubadour Aimeric de Peguilhan dans son *Plang* pour la mort de G. Malaspina : « ... que maint caval, ferran et brun et bai,/donava plus sovent, et autr'arnes,/de mill baron q'ieu vis ni saubes » (v. V. DE BARTHOLOMAEIS, *Poesie provenzali stor.*, v. I, p. 239). — J. BÉDIER, *Les Fabliaux*, p. 407; E. FARAL, *Les jongleurs...*, p. 120 et 128; ID., *La vie quotidienne au temps de St Louis*, p. 110; G. BERTONI, *Il Duecento*, p. 366.

[9] RUTEBEUF, *La Mort Rust.*, v. 20 (*Œuvres*, I, p. 39). Comme on s'en est aperçu, nous citons Rutebeuf d'après l'édition de Jubinal. Si vieille soit-elle et parfois *pas sans reproche*, elle nous paraît cependant préférable. Le manque de fidélité au scribe qu'on peut souvent relever (v. par ex. la remarque d'E. FARAL sur *Le Dit des Cordeliers*, dans

Romania, LXX, p. 289) ne nous semble pas une raison suffisante pour suivre les éditions postérieures (la complète ou les partielles), qui sont *fidèles* à leur façon, à partir de celle de Kressner (« who is inspired, disait récemment M. T. F. Mustanoja, by his tendency to *normalise* the spelling », *Annales Acad. scientiarum fennicæ*, Série B., t. 73, 4, p. 13). A l'état actuel de la critique on ne peut honnêtement rejeter l'authenticité des cinquante-six poèmes attribués à Rutebeuf et qui se trouvent à la Bibl. Nat. de Paris, fonds français : A=ms. 837, B=ms. 1593, C=ms. 1635. « The thorny problem of authorship » (B. Bujila, *Rutebeuf, La vie de sainte Marie l'Egyptienne*, p. 44) ne nous convainc pas. Comme on sait M. E. B. Ham avance l'hypothèse des trois auteurs : « the concrete evidence readily points to the hypothesis that the 56 poems in the Rutebeuf repertory are to be devided among at least three writers » (*Renart le Bestorné*, The Un. of Mich. Press, *Contr. in modern phil.*, n. 9, p. 46-49), mais c'est une simple hypothèse; elle est basée sur des arguments certainement pas négligeables, comme les « manuscript testimony », les « divergent tonalities » (*ib.*, p. 46), mais *probants* seulement dans la perspective d'une critique positiviste. Nous concevons la critique comme une discipline plus souple, plus ouverte au facteur humain et donc aux incongruités qui en dérivent, auxquelles ni l'auteur ni le copiste ne sauraient se soustraire. Elle ne pourrait facilement accepter les coupes nettes dans le domaine littéraire du moyen âge, qui est certainement baigné de notre humanité, mais dont « l'univers mental » ne s'ajuste pas toujours aisément au nôtre (v. A. Rousseaux, dans *Figaro litt.*, 5 avril 1952).

10 Sur la misère morale, douloureuse et dégradante des jongleurs, v. E. Faral, *Les jongleurs en France au moyen âge*, p. 143 et suiv.

11 L'activité littéraire de Rutebeuf remonterait, suivant M. Faral, à 1247-1248 (v. *Romania*, LXX, p. 289-327).

12 Nul doute qu'il ne fût parisien de résidence à partir de sa jeunesse; l'était-il aussi de naissance (v. Jubinal, *Rut., Œuvres compl.*, I, XXIII) ? L. Jordan le pense originaire d'une région orientale de la France (*Rut., Metrik und Sprache*, p. 49); de même L. Clédat (*Rutebeuf*, p. 23, n. I); A. Kressner (*Rustebuef, Ein Dichterleben im Mittelalter*, éd. Franco-Gallia, X Jah., n. II, p. 167) le croit d'origine bourguignonne : « ich möchte aus dem Vorkommen dieser Formen den Schluss ziehn, dass Rut. seine Jugend in der Bourgogne verlebt hat... » H. Lucas dans *Les Poésies personnelles de Rut.*, p. 56, est « porté à croire » de la façon de M. Jordan, mais dans *Rut., Poèmes concernant l'Université de Paris*, p. 119-120, il affirme : « rien ne nous permet de croire que Rut. soit lui-même originaire d'une région autre que l'Ile-de-France. » G. Cohen (*Poésie lyrique en France au moyen âge*, p. 103) donne comme probable sa naissance en Champagne : « il se serait transféré dans la capitale de bonne heure, peut-être pour y faire ses études » (*La vie litt. en Fr. au m. â.*, p. 227). A-t-il suivi des cours à l'Université ? C'est probable, mais d'une façon plutôt irrégulière, paraît-il, « cursorie », dirait Robert de Sorbon, « quasi gallus super prunas » (*De Conscientia et tribus dietis*, éd. F. Chambon, p. 23). M. Faral pense avoir de bonnes raisons pour le désigner comme champenois ou picard (*Romania*, LXX, p. 328 et LXXI, p. 123). Toutefois, le centre d'intérêt, l'emploi de quelques rimes du fonds bourguignon ou champenois ou picard (G. Cohen, *Rut., Le Miracle de Théophile*, III, C.D.U., p. 85 et suiv.) et l'orthographe provinciale pourraient s'expliquer, à la rigueur, soit par la main du copiste, soit par les tournées et les longs séjours du jongleur dans les provinces de l'Est.

13 Rutebeuf, *La vie sainte Elysabel*, v. 14 (*Œuvres*, II, p. 310); id., *Le Mariage Rustebeuf*, v. 99 (*Œuvres*, I, p. 9) : « je ne sui ouvriers des mains »; id., *La Complainte de Constantinoble*, v. 5 (*Œuvres*, I, p. 117) : « que ne sai autre laborage », etc. Rutebeuf était-il poète sans être musicien, comme Jean Bodel ? M. Chailley pense que oui (*Musique médiévale*, p. 37).

14 R. Bossuat, *Le Moyen Age*, p. 144.

15 Rutebeuf, *De l'estat du monde*, v. 157 (*Œuvres*, II, p. 223).

16 E. Faral, *Les jongleurs...*, p. 149 : « au cours du XIIIe siècle le nombre des jongleurs avait démesurément crû; leurs revers vinrent de leur bonheur même : les protecteurs, qui les avaient fait naître, finirent par manquer. » Voir G. Bertoni, *Il Duecento*, p. 182-183 : « alcune città pare ne fossero prese d'assalto (par les jongleurs), tanto che nel 1288 il Comune di Bologna sentì il bisogno di provvedere e proibì loro, con un decreto, di fermarsi e cantare nelle piazze... » — Muratori, *Ant. Ital., Diss.* XXX, p. 351 : « Cantatores Francigenorum in plateis Communis ad cantandum omnino morari non possint. »

17 Le mépris devait être celui du poète à l'égard d'un colporteur de chansons ou d'un imitateur touche-à-tout. Déjà au XIIe siècle Marie de France sousestimait les

jongleurs (*Guiguemar*, v. 15 et suiv.); le troubadour Peire Vidal ne ménage pas les « joglar truant et garbier » (J. Anglade, *Les poésies de P. Vidal*, p. 110); Aimeric de Peguilhan dédaigne les « joglaret novel/enoios e mal parlan » parce qu'ils « corron un pauc trop enan;/e son ja li mordedor... » (V. De Bartholomaeis, *Poesie provenzali storiche*, v. I, p. 241).

18 V. G. Cohen, *La vie litt. en France...*, p. 155 : « au XIIIe siècle fait apparition le ménestrel, type amélioré du jongleur... » En Italie aussi il y avait « una classe colta dei giullari » (G. Bertoni, *o.c.*, p. 183 et suiv.).

19 Le « puy » d'Arras au XIIIe siècle était un foyer d'activité littéraire (Bédier-Hazard, *Litt. franç.*, I, p. 47).

20 Rutebeuf, *La Povretei Rut*, v. 39-40 (*Œuvres*, I, p. 4). Les deux périodes où il se trouva, paraît-il, le plus en détresse ont été après 1260, époque de son second mariage et des restrictions ordonnées par l'assemblée solennelle tenue à Paris le dimanche de la Passion 1260, restrictions qui atteignaient particulièrement les ménestrels (v. Hefele-Leclerc, *Histoire des Conciles*, VI, p. 95) et vers 1270, lors de la dernière Croisade (E. Faral, dans *Studi Mediev.*, 17, p. 98).

21 Rutebeuf, *La Complainte Rut.*, v. 116-119 (*Œuvres*, I, p. 19).

22 Id., *La Povretei Rut.*, v. 16-17 (*Œuvres*, I, p. 2).

23 *Ib.*, v. 19-21. C'est une plainte amère sur son état et une requête à saint Louis qui se trouvait sur la plage de Tunis. « La plainte... est célèbre, mais elle n'est pas la seule » (I. Siciliano, *François Villon*, p. 173, n. 4).

24 Rutebeuf, *La Griesche d'Yver*, v. 52 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 29) : « Li dé qui li détier ont fet/m'ont de ma robe tout desfet », etc.; il joue avec Brichemer, paraît-il (*De Brichemer*, v. 1 et suiv. : *Œuvres*, II, p. 1); il va jouer de bon matin (*La desputison de Challot et dou Barbier de Meleun*, v. 1 et suiv. : *Œuvres*, II, p. 8); il entre dans un jardin pour jouer (*La Complainte de Sainte Eglise*, v. 1 et suiv. : *Œuvres*, II, p. 30) : il faut cependant remarquer que ces sortes de jeux entrent souvent dans le *cadre* conventionnel de la poésie lyrique. Il connaît fort bien la taverne et la condition malheureuse à laquelle en sont réduits les habitués, joueurs et buveurs (*La Grieche d'Esté*, passim : *Œuvres*, II, p. 32).

25 Peut-être est-ce à cause de son attitude d'opposition à l'égard des frères mendiants et de la politique du roi qui les soutenait qu'il perdit son pain vers 1259-1260, étant très probablement visé par l'autorité (*Li Diz des Règles*, v. 4 : *Œuvres*, I, p. 224), il devait se trouver dans l'embarras.

26 Sans doute ne faut-il pas prendre au pied de la lettre les plaisanteries ou les vitupérations que les poètes ne cessent de broder sur leurs épouses : voir Adam le Bossu, contemporain de Rutebeuf, à propos de sa *Maroie* (G. Cohen, *La vie littéraire en France au moyen âge*, p. 232, 259).

27 Rutebeuf, *La complainte Rut.*, v. 53 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 15). M.-A. Jubinal pense que Rutebeuf n'était point « un bateleur faisant collecte sur la place », mais plutôt un «Villon baillant requeste à Monseigneur de Bourbon... un Marot écrivant à François Ier » (Rut., *Œuvres compl.*, XXV-XXVI). Ses arguments ne tirent pas tout à fait à conséquence; Rutebeuf pouvait avoir un cheval, se rendre aux noces, être en relation avec des gens haut placés et néanmoins partager le sort des simples jongleurs (v. Rut., *De Charlot le Juif*, v. 39 et suiv. : *Œuvres*, II, p. 100).

28 Rutebeuf, *La Complainte Rut.*, v. 107 (*Œuvres*, I, p. 18).

29 P. Paris voit dans la *Complainte Rut.* une espèce de placet à la manière « de la foule des petits poètes du XVIIe siècle, qui ne croyaient pas compromettre leur dignité en sollicitant la générosité d'un Richelieu, d'un Fouquet, d'un Colbert » (cité par Jubinal : *Rut., Œuvres*, 1, p. 13); on ne saurait être de cet avis, car la pièce, adressée à Alphonse de Poitiers ne révèle aucun esprit rampant; elle est d'une réalité trop poignante pour ne pas la croire sincère. L'écho des déboires de Rut. est perceptible non seulement dans ses *Pièces personnelles*, mais aussi dans son œuvre théâtrale, p. ex. dans le début du *Miracle de Théophile* (G. Cohen, *La vie littéraire en France au moyen âge*, p. 249).

30 Le ton de compréhension et même de sympathie qu'on relève à propos des étudiants de l'Université de Paris (v. *Li Diz de l'Universitei* : *Œuvres*, I, p. 183; *Les plaies du monde* : *Œuvres*, II, p. 24, v. 89 et suiv.) ne saurait trouver de meilleure explication qu'en supposant un Rutebeuf élève de la célèbre Ecole, armé tout d'abord de bonnes intentions, plié sur les livres de rhétorique, l'image d'un père laborieux sous les yeux, d'un père sourcilleux devant le memento des dépenses toujours croissantes (mais justifiées, n'est-ce pas ?) pour *logement*, pour *copistes*, pour *cours nouveaux*, pour *tel et*

tel maître, etc., un élève donc comme tant d'autres, se donnant de la peine « por pris et por honeur conquerre » et puis défaillant peu à peu, tiraillé par ses passions, ses amitiés, enchanté par la voix des sirènes jusqu'à perdre « son aveir et son tens ». On ne pourrait cependant conclure, d'après le type d'étudiant qu'il peint, qu'il venait lui-même « d'étrange terre » ou qu'il était « filz d'un povre païsant » (v. les deux pièces citées). Qu'il fût un *clerc manqué*, c'est probable; qu'il restât « un étudiant de vingtième année et même fort engoué de certains professeurs » (M. Sepet, *Le Miracle de Théophile*, p. 16), cela est discutable, comme on le verra dans cette étude.

31 Au temps de Rutebeuf, les foires de Champagne avaient une grande renommée, surtout à cause de l'industrie drapière (v. E. Chapin, *Les villes de foires de Champagne...*, passim). C'étaient les lieux de rencontre, d'échange et de transaction des meilleures maisons commerciales d'Europe. Les saisons des foires s'étendaient d'avril à septembre. La plus fréquentée était sans doute celle de Troyes qui durait plus de deux mois (v. Fra Salimbene, *Cronica*, n. 212, éd. Holder-Egger, dans *M.G.H.*, XXXII, 1913). Les foires évidemment attiraient les jongleurs. Peut-être Rutebeuf y a-t-il fait ses premières armes, y a-t-il gagné son sobriquet par des attaques frontales, y a-t-il acquis, avec quelque renommée, un titre de créance pour entrer chez les nobles (les foires étaient contrôlées par les comtes); probablement il débuta à Troyes où il put connaître *de visu* personnes et événements : *le Dit des Cordeliers* ne serait que l'écho, suivant E. Faral, d'un conflit localisé dans la ville en 1248 (v. *Romania*, LXX, p. 289 et suiv.; *Studi Mediev.*, v. XVII, p. 99 et suiv.).

32 Rutebeuf, *La Mort Rust.*, v. 19-20 (*Œuvres*, I, p. 39). Le souvenir de la table ouverte au château de Thibaud V le remplissait de joie: « qu'a aise sui quant le recorde » (*La Complainte au roi de Navarre*, v. 103 : *Œuvres*, I, p. 52).

33 V. plus loin, VII; E. Faral, *La vie quotidienne au temps de St Louis*, p. 217; v. G. Cohen, *La vie littéraire en France au moyen âge*, p. 248-249.

34 D'ailleurs aucun chroniqueur, aucun poète du moyen âge — ce qui paraît étrange — ne nous renseignent sur Rutebeuf. Voir Petit de Julleville, *Les Mystères*, t. I, p. 107; E. Faral, *Les Jongleurs*, p. 159.

35 Rutebeuf, *La bataille des Vices c. les Vertus*, v. 100 : « foi que doi l'âme mon père » (*Œuvres*, II, p. 210).

36 Rutebeuf, *La Mort Rust.*, v. 8 (*Œuvres*, I, p. 37). A-t-il trouvé, vers la fin de sa vie, « une certaine mesure de bonheur ou au moins de tranquillité » (H. Lucas, *Les Poésies personnelles de Rut.*, p. 57) ? On ne saurait le prouver.

37 P. Paris (cité par Jubinal, *Rutebeuf, Œuvres compl.*, I, p. 9, n. 4) affirme que le nom même de Rutebeuf était « un nouvel indice des disgrâces qui durent accompagner sa naissance ». N'était-ce pas plutôt un sobriquet collé à sa personne par lui-même ou par ses confrères en ménestrandie pour désigner le caractère âpre et piquant de sa muse ? Rutebeuf joue souvent sur son nom en ce sens (*Le Mariage Rust.*, v. 46 : *Œuvres*, I, p. 8; *La voie de Paradis*, v. 18 : *Œuvres*, II, p. 170; *Du secrestain et de la famme au chevalier*, v. 748 et suiv. : *Œuvres*, II, p. 140; *La vie sainte Elysabel*, v. 2146 et suiv. : *Œuvres*, II, p. 310, etc.; E. Faral, *Les Jongleurs...*, p. 305, b.); M. G. Cohen pense que Rut. est « un surnom porté par un de ses ancêtres paysans » (*Le Miracle de Théophile*, C.D.U., f. II, p. 43).

38 Le terme *jongleur* est souvent pris indifféremment comme synonyme de *ménestrel* ou de *trouvère*. Il est vrai qu'il y a signification différente entre les trois termes, mais « au XIIIe siècle où finit le saltimbanque, où commence le poète » ? (J. Bédier, *Les Fabliaux*, p. 407). Il est difficile de le voir même en Rutebeuf. D'ailleurs la distinction paraît à quelqu'un « factice et purement théorique » (E. Faral, *Les jongleurs*, p. 79 et p. 106).

39 Rutebeuf, *La Complainte Rut.*, v. 20 (*Œuvres*, I, p. 13).

40 Voir particulièrement ses pièces personnelles (qui ont trait à sa personne) : *Œuvres*, I, p. 4-5, 38, etc.

41 Voir notamment *Le Mariage Rutebeuf* (*Œuvres*, I, p. 5), *La Griesche d'Esté* (*ib.*, p. 32). R. Bossuat, *Le Moyen Age*, p. 146 : « quand il gouaille on sent, derrière l'éclat de rire, le sanglot prêt à s'échapper. »

42 Voir particulièrement le début de la *Complainte de Joffroi de Sergines* (*Œuvres*, I, p. 75), *Le Dist des Jacobins* (*Œuvres*, I, p. 208), *Li Diz des Cordeliers* (*ib.*, p. 214), *Du sacristain et de la famme au chevalier* (*Œuvres*, II, p. 213), *La vie sainte Elysabel* (*Œuvres*, II, p. 310).

43 Rutebeuf, *La Griesche d'Yver*, v. 34 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 29). Evidemment il ne faut pas prendre au pied de la lettre tout ce que dit le poète. La description de

sa vie bohème n'a-t-elle rien de conventionnel ? « Dans ces sortes de jeu il est bien difficile de savoir, dit M. A. Jeanroy, où finit le boniment de l'histrion, où commence la confession de l'homme... » (v. G. HANNOTAUX, *Histoire de la Nation française*, XII, p. 423). Cependant confession il y a : parmi les feux d'artifice ou les trouvailles « for good measure with humorous intent » ... « the emotional climate » est souvent révélateur (G. FRANK, *Rutebeuf and Théophile*, dans *Romanic Review*, t. XLIII, 1952, p. 161).

[44] Parmi les jongleurs l'adulation des grands était de mise. Rutebeuf réprouve tout « faus losengier », qu'il tient « à sot », il méprise le « flatères de pute estrace » (*La Complainte de Jeoffroy de Sergines*, v. 85 : *Œuvres*, I, p. 78; *La paiz Rutebeus*, v. 22 : *Œuvres*, I, p. 23).

[45] V. plus loin, IV.

[46] « L'espérance de lendemain/ce sont mes festes » (RUTEBEUF, *Le Mariage Rust.*, v. 114-115 : *Œuvres*, I, p. 10; *La Complainte Rut.*, v. 120-136, p. 19).

[47] « ... que je ne sui mes hom de guerre » (*La Complainte de Constantinoble*, v. 30 : *Œuvres*, I, p. 118).

[48] Si « est li dires perilleus » (*Li Dit des Règles*, v. 4 : *Œuvres*, I, p. 224), il ne laisse pas moins d'écrire, car il ne « redout pas le martire », quand il s'agit de défendre ce qu'il croit juste (*Li Diz de Maistre Guillaume*, v. 117 : *Œuvres*, I, p. 92). D'ailleurs il a une langue assez déliée (*La Complainte d'outre-mer*, v. 99 : *Œuvres*, I, p. 112) : « ... Rustebues dist, qui riens ne çoile. »

[49] Rutebeuf revient maintes fois sur deux sujets, la croisade et le béguinage, avec une insistance et une âpreté qu'on dirait excessives.

[50] On peut considérer à date sûre les poèmes suivants : *Li Diz des Cordeliers*, 1248-1249; *La Descorde de l'Université*, 1254-1255; *La Complainte de Mgr. Joffroi de Sergines*, 1255-1256; *Li Diz du Maître Guillaume*, 1257; *La Complainte Maître Guillaume*, 1259; *Li Dit des Règles*, 1259; *Le Mariage Rustebeuf*, 1260; *Li Dit d'Ypocrisie*, 1261; *Renart le Bestourné*, 1261 (E. B. Ham ferait remonter ce poème à 1267 environ : *Romance Philology*, 1955-1956, IX, p. 137); *Du Pharisian*, 1261; *La Complainte de Constantinoble*, 1262; *La Chanson de Puille*, 1264-1265; *Li Diz de Puille*, 1265; *La Complainte d'outre-meir*, 1265-1266; *La Complainte au Conte Huede de Nevers*, 1266; *La Voie de Tunes*, 1267; *La Desputoison du Croisé et du Décroisé*, 1268-1269; *La povretei Rutebeuf*, 1270; *La Complainte dou Conte de Poitiers*, 1271; *La Complainte au roi de Navarre*, 1271; *Le Dit d'Aristotle*, 1271 (très probablement); *La nouvelle Complainte d'outre-mer*, 1277; *La Complainte de Ste. Yglise*, 1285. Pour la chronologie, voir J. BASTIN et E. FARAL, *Onze poèmes de Rut. concernant la Croisade*, passim; E. FARAL, dans *Studi Mediev.*, vol. XVI, p. 176 et vol. XVII, p. 94 et suiv.; ce même auteur avance l'hypothèse d'un bloc chronologique de quatre poèmes que le trouvère aurait écrits vers 1260, à savoir *La vie Ste. Elysabel*, *Du secrestain et de la famme au chevalier*, *Le Mariage Rut.*, *La voie de Paradis*, auxquels s'ajouteraient *La bataille des vices c. les vertus* (M. H. Lucas fait remonter ce poème à la fin de 1262, non sans raison, paraît-il : voir *Rut., Poèmes concernant l'Université de Paris*, p. 101-106) et la *Vie de Ste. Marie l'Egyptienne* (*ib.*, vol. XVII, p. 97-99). En effet dans cette dernière pièce Rut. répète treize vers du fabliau *Du secrestain...* (B. BUJILA, *Rut., La vie de Ste. Marie l'Egypt.*, p. 8). On pourrait cependant objecter que les mêmes jeux de mots, la même veine d'inspiration religieuse, voire les mêmes passages sur tel ou tel sujet pourraient facilement se concilier à des dates différentes et fort espacées; d'ailleurs, suivant le critérium qui ramène à la même date les pièces contenant les mêmes passages (fruit d'un même climat spirituel), le dernier poème que nous venons de citer pourrait être aussi contemporain du *Dit des Règles* (les vers 833-855, par ex., sont un écho des vers 81 et suiv. de ce *Dit*) ou contemporain, si l'on considère exclusivement le climat spirituel, de *La Complainte Maître Guillaume* (on trouve la même préoccupation pour l'Eglise au commencement de ce poème et aux vers 873 et suiv. de la *Vie* de l'Egyptienne). Suivant M. G. Cohen le *Miracle de Théophile* fut écrit vers 1260-1261 (*La vie litt. en France au moyen âge*, p. 249); E. Faral est du même avis (*Quelques remarques sur le Mir. de Théophile*, dans *Romania*, LXXII, 1951, p. 199 et suiv.); à la suite de M. Faral, G. Frank accepte la date de 1261, mais « on firmer ground », c'est-à-dire se basant sur les « similarities of tone and content » que le *Miracle* révèle vis-à-vis du *Mariage Rust.* (*Romanic Review*, 1952, t. XLIII, p. 161 et suiv.). A. Glomeau, après Jubinal et P. Paris, considérait le drame comme « œuvre de vieillesse » (*Rut., La vie de Ste. Marie l'Egyptienne*, p. 14), d'ailleurs sans aucun fondement, car le drame pourrait bien remonter à une période (1260) où le trouvère était aux prises avec les besoins les plus urgents et cherchait à s'accaparer telle personne ou telle confrérie; à la même période, poussé

par la nécessité, il aurait écrit *La Vie de Ste Elysabel* (E. Faral, *ut supra* et dans *Romania*, LXXI, 1950, p. 123 et suiv.). Pour *La Griesche d'Esté*, E. Ham propose comme date « soon after 1272 » (*Romance philology*, 1949-1950, p. 168). Quant aux poèmes sur la Vierge, on pourrait les dater de 1266, année de la célébration solennelle de la fête de la Conception, qui était en même temps la fête de la Nation normande à l'Université (*Marianum*, 1954, f. III, p. 290-298), mais c'est seulement une hypothèse. On est de l'avis de M. Faral sur le personnage appelé *Cortois* dans *Li Dit d'Ypocrisie*, v. 103 et suiv. (*Studi Mediev.*, v. XVI, p. 193) : c'est sans doute Urbain IV, le fils d'un savetier de Troyes (champenois donc !) ex-étudiant à l'Université de Paris, le « vaillant chevalier, le grand cœur » (comme chante le poète officiel Thierry de Vaucouleurs), le patriarche de Jérusalem qui fut élu en dehors du collège des cardinaux à cause de « l'esprit de vertige », affirme Saba Malaspina, qui gardait les électeurs (Muratori, *Rerum ital. script.*, 1726, VIII, p. 781) ; voir *Chronicon Marchiæ Tarvisinæ et Lombardiæ* dans le même recueil de Muratori, t. VIII (éd. 1914-1916), p. III, p. 47 : les électeurs « de summo pontifice eligendo magnam inter se discordiam tribus mensibus habuerunt. Tandem... die tercio exeunte augusto, revmum virum, patriarcham jerosol., gallum natione, concorditer elegerunt. » C'est ainsi que Rutebeuf put avoir la nouvelle de l'élection peu après « au temps que les cornoilles braient » (voir *poème cité*, v. 1 : *Œuvres*, II, p. 217).

51 Rutebeuf, *La Nouvelle Complainte d'outre-mer*, v. 15 (*Œuvres*, I, p. 129).

52 Evidemment on ne saurait faire des distinctions trop précises ou des divisions catégoriques, d'ailleurs simplistes, sur l'œuvre de Rutebeuf. Un tel jongleur pouvait sans doute se permettre de composer un *fabliau*, par ex., après la *Vie de Ste Elysabel*, ou de faire jouer le *Diz de l'Erberie* après le *Miracle de Théophile*. M. Aubertin (*Histoire de la litt. franç. au moyen âge*, t. II, p. 28-30) a parlé de trois manières poétiques correspondant à trois stades de la vie du trouvère, d'une réconciliation avec l'Eglise avant de mourir, etc., ce qui paraît trop hypothétique. M. Leo Ulrich (*Studien zu Rutebeuf*, p. 127) a cru voir dans son œuvre l'idéaliste qui se tourne avec le temps vers la réalité du monde bourgeois : « wir meinen dass.. Rutebeuf vom Ideal des Kreuzzuges allmählich zurückgekommen ist ; eine Entwicklung, die jeder damals durchmachen musste, der sich vom Umstellen wollte. » On ne saurait partager cette opinion ; au fond Rutebeuf fut toujours un idéaliste, bien qu'il eût conscience de se trouver, de se mouvoir dans un monde bourgeois et d'en partager parfois les passions. — Quant aux expressions de pessimisme comme celles de Rutebeuf : « monde expirant » ... « monde/qui de tout bien se vuide et monde » ... « cest siècle qu'adès empire », etc. (*Œuvres*, passim, notamment *Les plaies du Monde*, v. 1-5, II, p. 24 ; *ib.*, I, p. 187, etc.) ou celle de Colin Muset : « cist siècle faut et desvoie, chascun jor trop malement » (*Chansons*, éd. Bédier, n. X, p. 20), ou celle du troubadour Folquet de Romans : « vei anar a perdemen/e destruire sanhta crestiantat/et tot lo segle vei perdut et torbat » (V. De Bartholomaeis, *Poesie provenzali storiche*, II, p. 90) il ne faut pas se méprendre : elles sont fréquentes au moyen âge, mais pas seules, comme nous avons relevé ailleurs (G. Pesce, *Le Moyen Age*, dans *Revue de l'Univ. d'Ottawa*, janvier-mars 1956) ; elles se dégagent d'un esprit qui ne paralyse pas l'homme, au contraire...

53 *La Mort Rutebeuf* est certainement la dernière ou l'une de ses dernières pièces ; peut-être l'a-t-il écrite vers 1290, à un âge où la mort lui paraissait plutôt prochaine, après avoir « tenu... si longuement.. le rimoier » à la fin du siècle : « por ce siècle qui se départ... » (*Œuvres*, I, p. 37).

54 *La Complainte Maistre Guillaume* (Rut., *Œuvres*, I, p. 93).

55 Voir plus loin au paragraphe VII.

56 Rutebeuf, *La Griesche d'Esté*, v. 46 (*Œuvres*, I, p. 33).

57 Id., *La Mort Rutebeuf*, v. 60 (*Œuvres*, I, p. 41).

58 *Ib.*, v. 7.

59 *Ib.*, v. 19 ; v. aussi v. 37 : « J'ai fet au cors sa volenté. »

60 Rutebeuf, *o.c.*, v. 73 ; voir aussi v. 76 : « toz jors ai acréu mon fès » (*Œuvres*, I, p. 43).

61 Id., *La Griesche d'Yver*, v. 68 et suiv. ; voir aussi v. 52 et suiv. : « Li dé qui li détier ont fet/m'ont de ma robe tout desfet,/Li dé m'ocient/Li dé m'aguetent et espient/ Li dé m'assaillent et desfient... » (*Œuvres*, I, p. 26). Voir encore *Une Chanson de Nostre-Dame*, v. 13 : « Foloié ai, s'onques n'uns foloia » (*Œuvres*, II, p. 149).

62 *Œuvres*, I, p. 32.

63 Rutebeuf, *La Mort Rut.*, v. 46 (*Œuvres*, I, p. 40).

64 *Ib.*, v. 39. On ne pourrait cependant conclure, d'après cet aveu, que son œuvre satirique fut toute de commande.

65 « Si pleur ma folie/et ma fole vie/et mon fol senz plour/et ma fole errour... » C'est ainsi qu'il s'exprime dans la *Chanson de Nostre-Dame*, aux v. 14-17 (*Œuvres*, II, p. 150).

66 Voir *La Mort Rut.*, où le poète sollicite trois fois l'intercession de la Vierge. Voir aussi *Une Chanson de Nostre-Dame*, v. 5 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 149).

67 « Il rachète ses fautes par la sincérité de son repentir » (G. COHEN, *Anthologie de la Litt. franç. au moyen âge*, p. 8). « Quant à ses aveux il n'en est aucun que, par humilité chrétienne, les plus grands saints n'eussent pu faire » (M. CLÉDAT, *Rutebeuf*, p. 12). D'accord, mais il y a, sans doute, fagots et fagots.

68 Voir RUTEBEUF, *La Mort Rust.*, v. 38 et suiv. : « J'ai fet rimes et j'ai chanté/ sor les uns por aus autres plère/dont anemis m'a enchanté/et m'âme mise en orfenté/ por mener à félon repère » (*Œuvres*, I, p. 40).

69 *Ib.*, v. 27; voir aussi v. 62 et suiv. : « Comment prendrai en moi confort/que de mort me puisse défendre... Si covient à Dieu reson rendre. »

70 *Ib.*, v. 49 et suiv.; voir aussi v. 11 et suiv. : « Si por moi n'est au jugement/ Cele où Diex prist aombremens,/mau marchié pris au paumoier. »

71 *Ib.*, v. 56-67; ID., *L'Ave Maria Rust.*, v. 37 (*Œuvres*, II, p. 143).

72 RUTEBEUF, *Une Chanson de Nostre-Dame*, v. 6-9 (*Œuvres*, II, p. 149).

73 On ne saurait prouver que *La Mort Rustebeuf* (*Œuvres*, I, p. 37) ait été écrite après quelque maladie et que l'auteur veuille faire allusion, dans ses derniers vers, à une retraite dans une maison religieuse, comme suppose M. Jubinal (*op. cit.*, n. 1) ou d'autres critiques (M. LENIENT, *La satire en France au m. â.*, p. 65; G. AMBROISE, *Les moines du m. â.*, p. 231; A. KRESSNER, *Rustebuef, Ein Dichterleben...*, éd. Franco-Gallia, 1893, Jahr. 11, p. 170 : « wahrscheinlich hat er in einem Kloster... sein Leben beschlossen »). M. H. Lucas (*Les poésies personnelles de Rutebeuf*, p. 57) d'après le ton « plus calme, plus résigné... plus dévot » de la pièce, pense que le trouvère « a connu vers la fin de ses jours une certaine mesure de bonheur ou, au moins de tranquillité »; ce qui nous paraît gratuit et que le ton, chargé de préoccupations spirituelles, ne suggère point. Aux vers 38-42 il est assez facile de voir l'amer « regret de ce qu'il a écrit » que M. Jubinal ne veut pas admettre. En effet Rutebeuf affirme que le démon, à travers les rimes qu'il lui a inspirées, a mis son âme « en orfenté,/por mener à félon repère »; ne voilà-t-il pas un regret, celui d'avoir été dépouillé de la grâce de Dieu ?

74 *La Mort de Rustebeuf*, v. 79 et suiv.; comme on le voit, encore un petit coup contre les religieux, en passant cette fois « sans venin ne fiel » (*Œuvres*, I, p. 28); sa « teste fole » dont il redoutait les errements (« je, qui redout ma teste fole » : *Les Ordres de Paris*, v. 59 : *Œuvres*, I, p. 192) s'est-elle donc assagie ?

75 Sur les appels de G. de Sergines au pape et au roi, voir A. JUBINAL, *Rutebeuf, Œuvres*, III, p. 65.

76 Voir BASTIN et FARAL, *Onze poèmes de Rut. concernant la Croisade*, p. 21.

77 Rutebeuf a relevé les traits de son ami, en particulier sa manière délicate de faire l'aumône : « Et si donoit en tel manière/que miex valoit la bele chière/qu'il fesoit au doner le don/que li dons... » (*La Complainte de Mgr Jeoffroy de Sergines*, v. 79 et suiv. : *Œuvres*, I, p. 80 : dans le style du *Roman de la Rose* !).

78 RUTEBEUF, *La Complainte d'outre-meir*, v. 168 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 116). Voir aussi *La Complainte de Constantinoble*, v. 169 et suiv. : « Mesire Giefroi de Surgines,/je ne voi mes deça nus signes/que l'en desormès vous seuqure... » (*Œuvres*, I, p. 128).

79 Voir *Li Diz* et *La Complainte de Guillaume de St-Amour* (*Œuvres*, I, p. 84, 93). « Telle fut l'ardeur de son zèle, dit P. Paris (cité par JUBINAL, *Rut., Œuvres compl.*, I, p. 84, n. 2), qu'on ne peut guère s'empêcher de l'attribuer aux inspirations d'une amitié particulière. » M. H. Lucas met l'accent sur le caractère personnel de ces pièces (*Rutebeuf, Poèmes concernant l'Université de Paris*, p. 28-29). Voir aussi J. BASTIN et E. FARAL, *Onze poèmes...*, p. 5; E. FARAL, *La vie quotidienne au temps de St-Louis*, p. 216.

80 Voir A. KRESSNER, *Rustebuef als Satiren Dichter*, éd. Franco-Gallia, XI, 1894, p. 19 : « In diesem Kampfe stand Rut. auf der Seite Guillaumes und zwar trat er für ihn mit solchen Eifer und solcher Schärfe ein, dass man wohl zu der Annahme berechtigt ist dass Freundschaft die beiden so verschieden Männer verbunden habe, die übrigens aus derselben Provinz stammten und vielleicht von Jugend auf einander kannten. »

81 Voir p. 3, n. 4. Le trouvère, par le fait d'une même provenance, aurait-il été élève de Guillaume lui-même ? « Nota quod boni scolares Parisius, disait Robert de Sorbon, libencius audiunt a magistris compatriotis suis et magis familiaribus sibi... quia de suis dubitationibus melius et facilius et securius possunt ad amicos, ad sibi familiares et recurrere » (*De Conscientia et tribus dietis*, éd. F. Chambon, p. 31).

82 E. Faral, art. dans *Studi Mediev.*, vol. XVI, p. 182 et p. 206.

83 Rutebeuf, *La Paiz Rutebues*, v. 37 : « J'avoie un boen ami en France;/or l'ai perdu par meschéance » (*Œuvres*, I, p. 22).

84 Sa renommée avait-elle débordé, non seulement sa ville, mais aussi son pays ? C'est le poète qui le prétend (*Le Dit d'Ypocrisie*, v. 47 et suiv. : *Œuvres*, II, p. 219) ; mais sa prétention n'était pas exagérée, puisque même à Rome on devait connaître l'opinion des Parisiens sur certains mouvements religieux et politiques.

85 Dans la *Desputoison de Challot et du Barbier* (*Œuvres*, II, p. 13) on voit deux jongleurs qui dans leur querelle, font appel à l'arbitrage de Rutebeuf.

86 Voir Rutebeuf, *De Brichemer*, v. 15 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 1) : « Autele atente m'estuet fère/com li Breton font de lor roi/...Ha, Brichemer, biaus très douz sire,/ paié m'avez courtoisement,/quar vostre bourse n'en empire... » ; voir aussi *La Complainte Rutebeuf* (*Œuvres*, I, p. 13), v. 129 et suiv. : « Mes cil trop à tart se repent/ qui trop a mis/de son avoir por fère amis. »

87 *Ib.*, v. 111-112 (*Œuvres*, I, p. 18).

88 Rutebeuf, *Le Mariage Rust.*, v. 58 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 7).

89 A ses ennemis il souhaite tout bonnement la cécité : « De sa veue r'ait-il joie/ aussi grant com je de la moie/qui m'a méu teil mésestance » (*La Paiz Rutebues*, v. 43 et suiv. : *Œuvres*, I, p. 22).

90 Qu'il ait toujours blâmé les religieux jusqu'à 1260, c'est lui-même qui le dit : « Rustebeuf... qui d'aus blasmer fu coustumiers » (*La Bataille des Vices et des Vertus*, v. 83 : *Œuvres*, II, p. 209) ; en 1285 on lui trouve la même coutume (v. *La Complainte de Ste Eglise* : *Œuvres*, II, p. 30) ; on peut cependant remarquer des accalmies dans ses attaques : voir, par ex., *La Complainte au roi de Navarre*, écrite en 1271 (*Œuvres*, I, p. 47), où il souhaite aux vers 31 et suiv. la récompense éternelle au roi parce « qu'il a toz jors estei amis/a sainte Eglise et à gent d'ordre » ; voir aussi *La Complainte dou Conte de Poitiers* (même date), v. 54 : *Œuvres*, I, p. 58, où le frère de saint Louis est célébré pour avoir aimé « religions ».

91 Le cœur de la dame ou du seigneur une fois gagné au message des Frères mendiants, l'entrée des mimes et des bateleurs au château était sérieusement compromise (*Li Diz des Règles*, v. 102 et suiv. : *Œuvres*, I, p. 229).

92 Rutebeuf, *Li Diz de freire Denize*, v. 250 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 74).

93 Dans l'assemblée solennelle du dimanche de la Passion 1260 (Hefele-Leclerq, *Histoire des Conciles*, t. VI, p. I, p. 95), le roi prit des décisions assez graves qui touchaient de près les jongleurs. Pour apaiser le courroux divin, il décida, avec les seigneurs de son entourage, de mettre le royaume dans un régime, dirions-nous, d'*austérité*, et pour son compte, s'interdisant toute dépense inutile, il résolut de manger « la porte fermée » contre tous « boens usages » : voir les notes d'E. Faral à propos du poème de Rut., *Renard le Bestorné* éd. by E. Ham, dans *Romania*, LXX, p. 257 et suiv. — On comprend la mise en garde du trouvère adressée à Noble, le Lion, contre l'avarice : « quant j'oi parler de si lait visce,/par foi toz li cuers m'en hérice/de duel et d'ire... » (*Renart le Bestorné*, v. 49-51 : *Œuvres*, I, p. 236). Suivant G. Frank (*The Medieval Drama*, Oxford, 1954, p. 107), « something of the poet's own resentment against those in control of his destiny seems echoed in his play (Le Miracle de Théophile) ».

94 Voir *Renart le Bestorné* (*Œuvres*, I, p. 233), où le roi passe pour un benêt, un aveugle, incapable de mouvement personnel, ignorant « les paroles que l'en conte/ parmi la vile... » (v. 38-39) ; voir aussi *La Complainte de Constantinoble*, v. 143 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 126) où le roi est supposé comme victime des moines, trompé par son entourage de « gent béguine », etc.

95 Voir Ulrich Leo, *Studien zu Rutebeuf*, dans *Z. f. R. Ph.*, B. LXVII, p. 56-66, 92-94; voir aussi E. B. Ham, *Rutebeuf and the Tunis Crusade*, dans *Romance Philology*, 1955-1956, n. IX, p. 135.

96 Sur les rapports de Rutebeuf avec le « boens rois », le « granz rois » lors de la dernière Croisade, voir plus loin au paragraphe VII.

97 Rutebeuf, *La Complainte d'outre-meir*, v. 13 (*Œuvres*, I, p. 107) ; voir aussi *ib.*, v. 137 : « Devant Dieu que porrez respondre !... Et Diex vous monstrerra ses plaies ! » ; voir aussi *Le miracle de Théophile* (*Œuvres*, II, p. 240, 257). L'image du Sauveur

« braz estenduz » n'est pas originale, il est vrai — elle est tirée de la lettre de Clément IV aux Prêcheurs et Mineurs, les autorisant à prêcher la Croisade, juillet 1265 : « expansis in cruce manibus, clamat assidue in auribus fidelium Crucifixus, clamant livores et vulnera, clamant caput et manus, pedes et latera, clamant spinæ clavi et lancea, clamant sputa, clamant opprobria... Exurgant igitur viri ad bella doctissimi, strenui regni Franciæ bellatores... » (RAYNALDUS, *Annales eccl.*, t. XIV, 1648, N. 3), mais combien vivante, sous la plume de Rutebeuf !

98 Voir notamment la *Complainte de Constantinoble* (*Œuvres*, I, p. 117).

99 Saint THOMAS, *Summa Th.*, I[a], q. 1, a. 8; *In Bœth. De Trinitate*, q. 11, a. 3.

100 Vraiment « l'activité des penseurs du moyen âge, écrit M. Langlois (*La vie en France au m. â.*, t. IV, p. XXII), s'est toute entière développée entre adeptes en vase clos, sans communication avec le monde extérieur ». Cependant cette pensée se traduisait en *vie* dont les expressions étaient bien saisissables au dehors. — Nous pouvons penser Rutebeuf parmi la jeunesse estudiantine de Paris, élève, au moins quelque temps, de la Faculté des Arts, où il a pu affiner son goût, élargir l'horizon de sa culture, où il s'est peut-être égaré sur le chemin qui portait aux subtilités du raisonnement...

101 RUTEBEUF, *La Complainte Maître Guillaume*, v. 4 (*Œuvres*, I, p. 93); *La Complainte de Sainte Eglise*, v. 54 (*Œuvres*, II, p. 33).

102 *La Complainte Maître Guillaume*, v. 7; v. aussi *De Sainte Eglise*, v. 1 et suiv. : « Rimer m'estuet, c'or ai matire/...rimerai de sainte Eglise :/n'en puis plus fere que le dire/s'en ai le cuer taint et plain d'ire/quant je la vois et tel point mise... » (*Œuvres*, II, p. 45).

103 Les raisons pour se croiser sont toutes à chercher dans la perspective surnaturelle. D'autres chansons de croisade, avant celles de Rutebeuf, relèvent du même esprit; voir les sirventes d'Aimeric de Peguilhan, de Pons de Capdoill, de Guilhem Figueira, d'Elia Cairel (V. DE BARTHOLOMAEIS, *Poesie provenzali storiche*, vol. I, p. 189, 196, 209, vol. II, p. 28); voir en part. la chanson du troubadour Peire Vidal : *Baros Jésus* (J. ANGLADE, *Les poésies de Peire Vidal*, p. 133); la chanson *Bien me deüsse targier*, de Conon de Béthune (éd. Wallensköld, n. V); la chanson *Seigneurs, sachiez*, de Thibaud de Champagne (même éd., n. LIII); il est pourtant vrai que le thème de la croisade « était capable de variations infinies » (A. PAUPHILET, *Le Moyen Age*, p. 60, dans *Histoire de la Litt. franç.*, sous la dir. de Strowski et Moulinier).

104 RUTEBEUF, *Les plaies du monde*, v. 69 (*Œuvres*, II, p. 27).

105 *La nouvelle Complainte d'outre-mer*, v. 1 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 129).

106 A. MAILLET, *La vie religieuse au temps de St Louis*, p. 127.

107 RUTEBEUF, *La Complainte d'outre-mer*, v. 60 et suiv., 139 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 109); voir *La Nouvelle Complainte d'outre-mer*, v. 199 (*Œuvres*, I, p. 138); *La Disputizons dou Croisé...*, v. 148 et 235 (*Œuvres*, I, p. 156); *L'Ave Maria Rustebeuf*, v. 100 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 146); *Un Dist de Nostre-Dame*, v. 63 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 166). C'est un thème fort « exploité » dans les chansons de croisade du XIIIe siècle, mais toujours riche en résonances spirituelles. On peut le faire remonter à l'appel d'Innocent III qui en 1213 poussait les chrétiens à secourir la Terre Sainte au nom du Christ « ... qui voce magna clamavit in cruce... » (MIGNE, *P.L.*, t. CCXVI, c. 817).

108 *La Complainte ou Conte Huede de Nevers*, v. 151 (*Œuvres*, I, p. 73); *Li Diz de Maitre Guillaume*, v. 111 (*Œuvres*, I, p. 192); *La Nouvelle Complainte d'outre-mer*, v. 34 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 130).

109 *L'Ave Maria Rut.*, v. 116-117 (*Œuvres*, II, p. 146); *Une Chanson de Nostre-Dame*, v. 159 (*Œuvres*, II, p. 161); *ib.*, v. 113.

110 « Tant a en li de bien à dire/que trop est belle la matire :/se j'estoie bons escrivens... » (*Un Dist de Nostre-Dame*, v. 17 : *Œuvres*, II, p. 164) : la matière est donc inépuisable, mais les louanges ne manquent pas d'être intéressées, car la Vierge nous apparaît, dans la littérature, comme la protectrice des jongleurs; les miracles du *jongleur de Rocamadour*, du *tombeor Nostre-Dame* et de la *Sainte Chandelle d'Arras* sont significatifs (sur la littérature mariale de l'époque, voir H. DUMANOIR, *Maria*, v. II, passim). La prière de Théophile à la Vierge est vraiment touchante (voir G. COHEN, *Le Miracle de Théophile*, C.D.U., f. V, p. 183). Jamais la Vierge « n'a été aimée et vénérée avec autant de ferveur » qu'au XIIIe siècle; « la spontanéité et la vitalité de ce culte marial jusque — et surtout — parmi le peuple, traduisent une élévation morale et spirituelle indiscutable » (Y. AZAIS, dans FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, t. X, p. 397-398). Le titre de « douce Dame » revient souvent sous la plume du trouvère, et de combien d'autres ! Rappelons que l'art et la littérature du XIIIe siècle conçoivent la Vierge comme la Douceur — ou la Miséricorde — faite Femme (H. DU MANOIR, *Maria*, II,

passim; voir notamment *La Complainte au Conte Huede de Nevers*, v. 14 : *Œuvres*, I, p. 65; *La Complainte de Mgr Joffroi de Sergines*, v. 58 : *Œuvres*, I, p. 77; *Li Diz de Puille*, v. 35 : *Œuvres*, I, p. 172). Sans doute Rutebeuf subit-il l'influence de la piété mariale de ces mêmes ordres mendiants qu'il combattit (H.-P.-J.-M. Ahsmann, *Le culte de la sainte Vierge et la litt. franç. prof. du m. â.*, p. 123).

111 Rutebeuf, *Du secrestain et de la famme au chevalier*, v. 5 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 113).

112 *La Complainte au Conte Huede de Nevers*, v. 169 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 74).

113 *La Complainte de Constantinoble*, v. 41 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 119) : « Li rois... fera nueve remenance/a cels qui font nueve créance/novel Dieu et nueve Evangile » (allusion à l'*Introduction à l'Evangile Eternel* de Gérard de Borgo San Donnino).

114 Les religieux mendiants, par leur humble prédication parmi le peuple, par l'exemple de pauvreté volontaire qu'ils donnaient, par l'établissement de dévotions chères à la piété des fidèles, produisirent dans la société bourgeoise du XIIIe siècle un vrai ferment spirituel et sauvèrent la foi du peuple qui voyait facilement en eux les apologistes modèles du christianisme. Sur les effets de la prédication franciscaine voir P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. II, p. 250 et suiv.

115 Rutebeuf, *La Complainte Maître Guillaume*, v. 76 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 97).

116 Son attitude à l'égard de l'Eglise de Rome se situe dans ce courant de gallicanisme ecclésiastique qui naissait juste alors face à la fiscalité romaine (H.-X. Arquillière, *Gallicanisme*, dans *Dict. ap.*, II, c. 213); celle-ci pouvait trouver sa justification dans toute entreprise destinée à sauvegarder la liberté de l'Eglise, mais aux yeux du trouvère c'était la Croisade d'outre-mer seulement qui pouvait la justifier.

117 « Haï ! haï ! genz mal aperte !/La porte des cielz est overte;/ne reculeiz pas por paresce... » (Rut., *La Complainte au Conte Huede de Nevers*, v. 55 et suiv. : *Œuvres*, I, p. 67); voir aussi *La Complainte d'outre-mer*, v. 63 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 132).

118 Voir notamment *Les Ordres de Paris* (*Œuvres*, I, p. 187); *La Chanson des Ordres* (*Œuvres*, I, p. 202); *Li Diz des Règles* (*Œuvres*, I, p. 224).

119 Rutebeuf, *La Complainte de Ste Eglise*, v. 62 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 30).

120 Voir plus loin, paragraphe VII.

121 Voir Rutebeuf, *Li Diz des Règles*, v. 102 et 158 (*Œuvres*, I, 229); *La Descorde de l'Université*, v. 23 (*Œuvres*, I, p. 178); *Li Diz des Cordeliers*, v. 73 (*Œuvres*, I, p. 219); *La Complainte de Constantinoble*, v. 143 (*Œuvres*, I, p. 126); *La Complainte de Ste Eglise*, v. 118 (*Œuvres*, II, p. 38). L'attaque contre les Cordeliers est moins âpre que celle dirigée contre les Jacobins : « they amused him, more than they angered him » (Ch. Post, *French Review*, 1952, XXV, p. 365). M. E. Faral soutient que Rutebeuf avant 1254 n'en voulait pas aux Cordeliers; son attitude à leur égard à Troyes en 1247-1248 lui paraît bienveillante (*Romania*, LXX, p. 326 et suiv.). Notre trouvère vers 1259 traçait des religieux le portrait suivant : « et cil en ont pances emplies/et bibles et sautiers glosez/que l'en voit cras et reposez... » (*Li Diz des Règles*, v. 126 et suiv. : *Œuvres*, I, p. 229) : avait-il sous les yeux la belle figure ronde de saint Thomas d'Aquin qu'il venait de combattre ?

122 Il ne faut pas cependant se tromper sur le caractère de cet esprit, qui d'ailleurs n'était pas absent dans le monde ouvrier; c'est l'esprit même de Dante (voir Daniel-Rops, *L'Eglise de la Cathédrale et de la Croisade*, p. 339, n. 12; R. Bossuat, *Le Moyen Age*, dans *Histoire de la Litt. franç.* sous la direction de J. Calvet, p. 147).

123 J. Bédier, *Les Fabliaux*, p. 141. Pour le développement de l'esprit laïque au XIIIe siècle et ses manifestations voir G. Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, t. I, p. 191-206.

124 Rutebeuf, *Li Diz des Règles*, v. 122 (*Œuvres*, I, p. 230) : « Et li curez n'en puet avoir/s'a paine non du pain por vivre/ne achater .I. petit livre/où il puisse dire complies... »; *Li Diz de la Mensonge*, v. 61 (*Œuvres*, II, p. 207) : « S'il vindrent chiés povre provoire... »; *La voie de Paradis*, v. 726 (*Œuvres*, II, p. 197) : « Nus n'i veut mès tenir la voie/fors li moine de Saint-Victor... »

125 Rutebeuf, *La vie Ste Elysabel*, v. 46 (*Œuvres*, II, p. 313).

126 *Le Dit d'Ypocrisie*, v. 109 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 217).

127 *Li Diz de Puille* et *La Chanson de Puille* (*Œuvres*, I, p. 168 et 174); pour la mission du card. Simon en France voir Hefele-Leclerq, *Histoire des Conciles*, t. VI, p. 119.

128 Rutebeuf, *Le Dist des Jacobins*, v. 17 (*Œuvres*, I, p. 209); *Li Diz de la Mensonge*, v. 43 (*Œuvres*, II, p. 206).

129 *Le Dist des Jacobins*, v. 41.

130 G. Lanson, *Histoire de la Litt. franç.*, 12e éd., p. 116.

131 Rutebeuf, *La vie de Ste Marie l'Égyptienne*, v. 54 et suiv.; 649 et suiv.; 661 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 263). Evidemment pour la vie de l'Egyptienne le trouvère a sous les yeux des textes qu'il traduit ou qu'il manie plus ou moins librement, chargeant parfois son œuvre de ses intentions (B.-A. Bujila, *Rut., La vie de Ste Marie l'Egypt.*, p. 1-27, particulièrement les remarques aux pages 12-15-19-23).

132 Rutebeuf, *La Complainte de Ste Eglise*, v. 106 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 38).

133 E. B. Ham, *Rutebeuf, Renart le Bestorné*, The Un. of Mich. Press, Contrib. in mod. phil., n. 9, [1947], p. 1.

134 Lavisse-Rambaud, *Histoire gén. de la France*, t. II, p. 250; voir aussi Yvonne Azais, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. X, p. 393.

135 « Un écho sonore, où viennent vibrer, s'amplifier, se répercuter les mille bruits des consciences éparses » (J. Bédier, *Les Fabliaux*, p. 409).

136 Qu'il ait été rémunéré, pour cette cause, qu'il ait écrit aussi pour la « gloire » (v. J. Bastin et E. Faral, *Onze poèmes de Rut. concernant la Croisade*, p. 49) cela se peut; toujours est-il qu'il sait s'élever bien au-dessus des intérêts matériels et personnels.

137 Voir le témoignage de Colin Muset, contemporain de Rutebeuf : « je hais le guerroyer, dit-il, et cris lever/et grand butin rassembler/gens dérober/c'est un assez fol métier/de dévaster... » (v. G. Cohen, *La vie litt. en France au m. â.*, p. 225).

138 Rutebeuf, *La Complainte de G. de Sergines*, v. 115 (*Œuvres*, I, p. 87); *La Complainte d'outre-mer*, v. 23, 160 (*Œuvres*, I, p. 108, 116); *La nouvelle Complainte d'outre-mer*, v. 109, 255 (*Œuvres*, I, p. 133, 141); *La Complainte de Constantinoble*, v. 22 (*Œuvres*, I, p. 117); *Li Diz de la voie de Tunes*, v. 31 (*Œuvres*, I, p. 162). Il y a une certaine évolution dans les idées de Rutebeuf pour ce qui concerne le devoir de se croiser du côté du roi (v. Bastin et Faral, *o.c.*, p. 52); l'ombre de Damiette, d'une part, et les pressantes exhortations de Clément IV, de l'autre, pourraient l'expliquer. — Il est intéressant de voir comment, au temps de Rutebeuf, les Pisans et les Gênois s'entendaient amicalement avec les Sarrasins (v. par ex. le traité de paix avec l'émir de Tunis en 1264, dans Monaci, *Crestomazia ital.*, 1912, p. 166).

139 V. R. Grousset, *Histoire des Croisades*, t. III, p. 531 et suiv.

140 V. Rutebeuf, *La Desputizons dou Croisié et dou Descroisié* (*Œuvres*, I, p. 146) : l'auteur laisse voir un état d'âme de démoralisation à l'égard de la Croisade et s'efforce d'en réveiller l'enthousiasme. Est-ce simplement un « instrument de propagande » ? (G. Cohen, *La poésie lyrique franç. au m. â.*, p. 48).

141 « Que je ne sui mes hom de guerre » (Rut., *La Complainte de Constantinoble*, v. 30 : *Œuvres*, I, p. 118).

142 *Ib.*, v. 68.

143 V. Rut., *De l'Estat du Monde* (*Œuvres*, II, p. 13); *Les plaies du Monde* (*Œuvres*, II, p. 24); *De la vie du Monde* (*Œuvres*, II, p. 30); *La Complainte au conte Huede de Nevers*, v. 121 (*Œuvres*, I, p. 71) : « Ha ! rois de France ! Rois de France !/ Acre est toute jor en balance :/scoreiz-la, qu'il est mestiers !/Serveiz Dieu de votre sustance,/ne faites plus ci remenance,/ne vos ne li cuens de Poitiers... »; *La Complainte d'outre-mer*, v. 39 (*Œuvres*, I, p. 109); *La Complainte de Constantinoble*, v. 61 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 121); *La Nouvelle Complainte d'outre-mer*, v. 83 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 132).

144 On pense que les poèmes de Rutebeuf concernant la Croisade étaient conçus en vue de gagner l'opinion publique et qu'ils étaient destinés à une large diffusion (v. E. Faral, *La Vie quotidienne au temps de St Louis*, p. 217; voir aussi Bastin et Faral, *Onze poèmes de Rutebeuf...*, p. 6); en ce cas, la préoccupation de l'autorité rencontrait la conviction du trouvère, qui servit la cause de son mieux. Après 1265 Rutebeuf passait-il vraiment comme un poète officiel, lauréat, requis de faire action non seulement parmi le peuple, mais aussi chez les princes ? (voir remarques à *La Voie de Tunes* dans Bastin et Faral, *Onze poèmes de Rutebeuf...*, p. 77; voir aussi G. Cohen, *La vie litt. en France au m. â.*, p. 240). Cela est bien possible, mais on ne sait au juste en quels termes il était avec la cour à la date précitée.

145 Rutebeuf, *La Chanson de Puille*, passim (*Œuvres*, I, p. 173). Le ton de froide moralisation qu'on peut relever soit dans *La Chanson*, soit dans *Li Diz de Puille* (*Œuvres*, I, p. 168) porterait à penser que Rutebeuf n'était pas trop enthousiaste de l'entreprise de Charles d'Anjou. Peut-être se voyait-il, dans la campagne de propagande, trop près des Frères mendiants qu'il méprisait (depuis mai 1264 Urbain IV les avait chargés de prêcher la Croisade contre Manfred et les Sarrasins d'Italie); ou se trouvait-il influencé par l'attitude plutôt froide du roi. Que les Français aient été au centre de l'attention de toute la chrétienté il n'y a pas de doute, « car on prioit por els

partout en Sainte Eglise » (Rut., *La Complainte de Ste Yglise*, v. 45 : *Œuvres*, II, p. 30).

146 Rutebeuf aimait sa terre et celle qui allait devenir territoire national; il était donc à même de mesurer les sacrifices des croisés. Dans *Li Diz de la Voie de Tunes*, v. 29-43, 53-54, il rappelle par trois fois la « douce France » que les princes vont quitter, la « grace terre » de France et la « bele terre » du roi de Navarre « que ne sai où plus bele puisse-on trouveir ne querre ».

147 Rutebeuf, *La Complainte de Constantinoble*, v. 146 (*Œuvres*, I, p. 127).

148 Rutebeuf, *La Complainte de Ste Eglise*, v. 67 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 34) : « Ains puis que li disimes fut pris en sainte Eglise,/ne fist li rois de Franche riens qu'il éust emprise;/Damiette, ne Tunes, ne Pulle ne fu prise,/ne ne prist Aragone li rois de saint Denise... » — Evidemment l'échec de la geste d'outre-mer était dû aussi au manque de collaboration et à la trahison des républiques italiennes, maîtresses de la Méditerranée et toujours en lutte entre elles (R. Grousset, *Histoire des Croisades*, v. III, p. 638), mais le trouvère parisien ne pouvait même pas soupçonner ces manœuvres, bien qu'il fût généralement bien renseigné sur les événements de son temps.

149 V. Denifle-Châtelain, *Chartularium Univ. Paris.*, t. I, p. 240, n. 215; p. 279, n. 247; p. 308, n. 272; p. 314, n. 275.

150 Rutebeuf, *La Descorde de l'Université*, v. 36 (*Œuvres*, I, p. 180).

151 Rutebeuf, *Li Diz de l'Universitei*, v. 36 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 186). Sur la condition des étudiants à l'Université de Paris au moyen âge, voir Ch. Samarin, *La vie estudiantine à Paris au m. â.*, Paris, 1949.

152 La bibliographie à cet égard est copieuse : v. E. Amann, art. sur *St-Amour (Guillaume)* dans *Dict. de Théol. Cath.*, t. XIV; E. Faral, *La vie quotidienne au temps de St-Louis*, p. 216 et suiv.; A. Teetaert, *Quatre questions inéd. de Gérard d'Abbéville*, dans *Archivio it. per la Storia della Pietà*, t. I, p. 86 et suiv.; H. Lucas, *Rut., Poèmes concernant l'Université de Paris*, p. 12 et suiv., etc.

153 Alexandre IV dans sa lettre à l'archevêque de Paris, *Indignanter accepimus* (avril 1259), qualifiait Guillaume « hominem jurgosum »; Fra'Giovanni da Parma, général des Franciscains, le comparait au sanglier attaquant la plante noble (son Ordre) du jardin royal (v. Fra Salimbene, *Cronica*, n. 297, 455, éd. Holder-Egger, dans *M.G.H.*, XXXII).

154 V. A. Kressner, *Rustebuef als Satiren Dichter*, texte cité à la p. 18, n. 2. Voir aussi H. Lucas, *o.c.*, p. 29. En effet on pourrait se demander si c'est la sympathie réciproque qui est à l'origine de la haine envers les Mendiants ou la haine commune qui engendra la sympathie. On ne saurait porter quelque lumière sur la question.

155 Cela expliquerait mieux le ton exceptionnellement agressif du trouvère. A part les raisons personnelles du trouvère, du côté des maîtres le motif économique allait de pair avec celui de leur prestige; la *gent écolière* courait écouter les maîtres réguliers au préjudice des autres : « certi alii magistri, disait Robert de Sorbon en citant un exemple fort réel, possent bene ponere viellas suas subtus bancum », puisqu'ils trouvaient la salle vide (v. *De Conscientia et tribus dietis*, éd. F. Chambon, p. 26).

156 V. M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris*, (*Franz. St.*, 1920), p. 37 et suiv., 207 et suiv., 259 et suiv., 367 et suiv.; T. Denkinger, *Die Bettelorden in der französischen didakt. Literatur des 13. Jahr.* (*Franz. St.*, II, 1915, 63 H.), passim.

157 Que Guillaume de Saint-Amour ait eu, suivant l'expression de Jean de Meung, « l'accord de l'Université/et du peuple communement/qui oyoyent son preschement » (*Hist. litt. de la France*, par les Bénédictins..., t. 19, p. 209), on peut aisément l'admettre. On doit cependant remarquer que les prélats favorables aux maîtres séculiers, vu l'attitude du pape et du roi, ont peu à peu abandonné leur cause (Rutebeuf vers 1259 se plaint de l'indifférence et de la défaillance des prélats à ce sujet : v. *La Complainte Maître Guillaume*, v. 111 : *Œuvres*, I, p. 99; *Li Diz des Règles*, v. 63 et suiv. : *Œuvres*, I, p. 228; *Li Diz de Maître Guillaume*, v. 12 : *Œuvres*, I, p. 85); d'autre part, l'auditoire de maître Guillaume ne devait pas être trop étendu, à juger par l'issue de la lutte; en général le peuple de la *bonne ville*, nonobstant les chansons satiriques, les attaques organisées contre les moines, les traductions en langue vulgaire du traité *De Periculis* (voir le témoignage de Matthieu Paris, qui a l'air de généraliser, dans *Histoire litt. de la France*, par les Bénédictins..., t. 19, p. 207), n'a pas appuyé de sa force — c'en était une au XIIIe siècle — la cause des maîtres séculiers qu'il voyait peut-être confusément vouée à l'échec. On ne saurait partager l'avis de ceux qui pensent que le peuple s'est servi volontiers des pièces légères et agressives des jongleurs pour exprimer « sa haine contre les religieux » (A. Teetaert, *Quatre questions*

inédites, dans *Archivio it. per la Storia della Pietà*, I, p. 91); au fond, la haine n'était que d'un cercle assez restreint; elle trouvait son expression dans la rue, certes, mais elle ne réussit pas à faire prise sur la grande masse. — Robert de Sorbon, qui était lié d'amitié avec Gérard d'Abbeville (A.-L. Gabriel, *The spiritual portrayal of Robert de Sorbonne*, dans *The septicentennial celebration of the founding of the Sorbonne College*, 1953, p. [22]) ne s'engagea pas, paraît-il, dans la lutte; cependant sur la question des « béguins » il avait des idées contraires à celles de Rutebeuf, puisqu'il les louait comme plus sages que les autres : « Ergo (Papelardi) et Beguini, sive sint in seculo, sive in religione... sunt sapienciores quia frequentius et diligentius confitentur sicut patet ad oculum, immo propter hoc dicuntur papelardi, quia confessiones frequentant » et qu'il les défendait vis-à-vis de leurs détracteurs [visait-il Rutebeuf en particulier] : « obmutescent in die iudicii coram omnibus, ubi aliqua papelarda vel beguina, vel aliquis simplex conversus vel monachus optime respondebit... » (*De Conscientia et tribus dietis*, éd. F. Chambon, 1902, p. 24-25).

158 Rutebeuf se plaint de ce que professeurs et étudiants des diverses Facultés sont indifférents vis-à-vis de Guillaume condamné : « Hé ! arcien/Décretiste, fisicien,/ Et vous le gent Justinien/et autre preudome ancien,/comment souffrez en tel lien/Mestre Guillaume ? » (*La Complainte Maître Guillaume*, v. 40 et suiv. : *Œuvres*, I, p. 95).

159 Rutebeuf, *Li Diz de Maistre Guillaume*, v. 117 (*Œuvres*, I, p. 92); A. Viscardi, *Storia della Lett. d'oc e d'oïl*, 1952, p. 318-319.

160 Voir la lettre d'Alexandre IV *Multorum relationem* à l'archevêque de Paris, juillet 1259; F.-X. Seppelt, *Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris*, p. 57 : « so ist gar kein Zweifel dass vor allem die letzen Worte sich auf die Satiren Rutebuefs beziehen »; M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris*, p. 259 : « Diese Art des literarischen Angriffs war nicht weniger gefährlich und schädlich als die erstere [les écrits des maîtres séculiers], weil sie schneller und leichter Eingang bei den breiten Volksmassen fand... »

161 Voir la bulle *Romanus Pontifex* d'Alexandre IV, 5 oct. 1256; Denifle-Châtelain, *Chartularium Un. Par.*, t. I, n. 288.

162 Voir un écho de la querelle, jusqu'après 1270, dans les ouvrages de saint Thomas *(Contra impugnantes Dei cultum et religionem)*, de saint Bonaventure *(De perfectione evangelica, Apologia pauperum contra calumniatorem, De paupertate Christi)*, de Bertrand de Bayonne *(Manus quæ contra Omnipotentem)*, de Jean Pecham (*Tractatus pauperis, De pueris oblatis, Expositio regulæ*, etc.). Voir également P. A. Van den Wyngaert, *Querelles du clergé séculier et des Ordres Mendiants à l'Université de Paris au XIIIe siècle* (*France franciscaine*, t. V et VI); P. Glorieux, *Contra Geraldinos et les Polémiques;* A. Teetaert, *Quatre questions inédites*, dans *Archivio it. per la Storia della Pietà*, I, p. 90 et suiv., etc.

163 Saint Thomas, *Contra impugnantes...*, prol. et ch. XX : « Circa detractores sciendum est... quod ipsi in sua detractione quadruplicer procedunt : de viris enim spiritualibus mala, si qua sunt vera, extendunt, dubia asserunt, falsa confirmant, bona pervertunt. »

164 Rutebeuf accuse particulièrement les coups des Jacobins : « Buer fu tés gent mise à escole :/n'uns n'en dit voir, c'on ne l'asoume... » (*Les Ordres de Paris*, v. 56-57 : *Œuvres*, I, p. 192).

165 « Or est li dires périlleux » ... « trop sons en péreilleuse vie » (Rut., *Li Diz des Règles*, v. 4, v. 178 : *Œuvres*, I, p. 224, 232). En 1259, le pape ordonnait de faire brûler livres, poèmes et chansons diffamatoires et prononçait des peines sévères (Denifle-Châtelain, *Chartularium Un. Par.*, I, n. 342).

166 Il est facile de voir, à travers une étude comparative, comment Rutebeuf a mis en vers les idées des maîtres séculiers (voir plus loin, p. 66, n. 2); il pouvait les recueillir en écoutant leurs sermons et leurs disputes. Si le fond est commun, la forme est assez originale; on peut en effet relever « les termes pittoresques », « la vivacité du mouvement » et « l'expression savoureuse » (E. Faral, *Pour le comm. de Rutebeuf*, dans *Studi mediev.*, v. 16, p. 207).

167 Ch.-V. Langlois, *La vie en France au moyen âge*, t. IV, p. XXII. Le *dedans*, c'est-à-dire le monde de la culture philosophique et théologique, trouva son poète un peu plus tard en Dante. Au temps de saint Louis, dit M. Langlois *(ib.)*, les laïcs « ne pouvaient s'intéresser aux hautes spéculations universitaires, car la Scolastique à son apogée se défendait alors contre la curiosité éventuelle des profanes par la triple carapace impénétrable, d'une langue, d'une culture et d'une méthode à part ».

168 V. Rutebeuf, *La Complainte de Constantinoble*, v. 40 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 119); *Les Ordres de Paris*, v. 72 (*Œuvres*, I, p. 193).

169 « Illa doctrina [Evangelii æterni] ...Parisius... jam publice posita fuit ad explicandum anno Dei 1254 » (Guillaume de St-Amour, *De periculis*, p. 21 : *Opera omnia*, Constantiæ, 1632); voir aussi Denifle-Châtelain, *Chartularium Un. Par.*, I, c. 297, n. 257; c. 315, n. 277.

170 Yvonne Azais, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. X, p. 393. Cette charité est à la base de maintes fondations (G. Maillet, *La vie religieuse au temps de St Louis*, p. 172 et suiv.).

171 V. Fliche-Martin, *ib.*, p. 394; H.-P.-J.-M. Ahsmann, *Le culte de la sainte Vierge et la litt. franç. prof. du m. â.*, p. 33 et suiv.

172 V. Guillaume de St-Amour, *Sermo in die sanctorum Apost. Jacobi et Philippi* (*Opera omnia*, Const., 1632, p. 498) : « in suis prædicationibus tantum laborabunt ad bene loquendum et prædicabunt quod ipsorum prædicatio ipsis laicis plus placebit quam prædicatio prælatorum... quia habebunt verba magis polita et ornata, ideo magis diligetur eorum prædicatio... et per hunc ornatum verborum facient quod Nobiles et Magnates laici et clerici etiam pro magna parte eis oboedient et adherebunt... »; v. Fra Salimbene, *Cronica* (éd. Holder-Egger, *M.G.H.*, XXII, 1913), passim.

173 V. G. De Longny, *A l'ombre des grands Ordres*, Paris, 1936; G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, II; G. Maillet, *La vie religieuse au temps de St Louis*, p. 67 et suiv.

174 Voici ce que saint Bonaventure écrivait en 1257 : « Sane cum evangelici culminis observata perfectio spectabiles et amabiles nos mundo reddiderit omnique favore ac reverentia dignos, ecce jam nunc multitudine in proclivia tendentes et remissius agentibus his qui præsunt, vitiorum quædam sentes cernuntur succrescere... » (*op.* XIX, *ep.* II, p. 470, éd. Quaracchi, t. VIII).

175 On trouve un écho des rapports parfois tendus entre clergé séculier et Ordres mendiants dans les comptes rendus ou les décrets des synodes et des conciles de l'époque (v. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. V, p. 11 et t. VI, p. 1); on le trouve aussi dans les écrits des Frères : saint Bonaventure (*op. XIII, pars II, quæstio I*, dans T. VIII, éd. Quaracchi, p. 356) : « cur fratres a clericis accusentur quod eis detrahant et aliis præjudicent... »; *ib.*, op. XIV : « Quare fratres minores prædicent et confessiones audiant... »; *ib.*, *ep.* II, p. 470 : « Sed et sepulturarum ac testamentorum litigiosa et avida quædam invasio... nos clero toti fecit exosos. ». Voir aussi saint Thomas, *Contra impugnantes Dei cultum*, ch. IV : « An religioso liceat prædicare et confessiones audire... ». V. aussi Fra Salimbene, *Cronica*, n. 393 (éd. Holder-Egger, dans *M.G.H.*, XXII, 1913). La longueur du conflit s'explique aisément du fait qu'il ne s'agit plus « de conflits d'argent ou de suzeraineté, donc temporels... mais de conflits spirituels » (G. Maillet, *La vie religieuse au temps de St Louis*, p. 57 et suiv.).

176 V. plus loin, par. 6 et 7; Rutebeuf suivait évidemment Guillaume de St-Amour qui poussait les prélats à résister aux religieux « nonobstante offensa regum et principum et populi christianorum... quorum favorem et gratiam malis artibus sunt adepti » (*De periculis*, n. t., p. 25 : *Opera omnia*, Const., 1632).

177 V. G. M. Monti, *Le confraternite medievali*, 2 vol., 1927 (voir partic. le II, p. 114 et suiv.); F. Valsecchi, *Le corporazioni nell'organismo polit. del Medioevo*, 1931; v. G. Martin Saint-Léon, *Histoire des Corpor. des métiers*, 2e éd., 1920; v. G. Espinas, *Les origines du droit d'association*, 1942; A. Brucculeri, *L'aspetto religioso delle Corpor.*, dans *Civiltà Catt.*, 1934, 2, p. 361-375; voir aussi bibliogr. dans G. Maillet, *La vie religieuse au temps de St Louis*, p. 158 et suiv.

178 Paris était certainement un bon observatoire pour relever les réactions sur les divers secteurs de la vie.

179 Voir par ex. *Li Diz des Ribaux de Greive*, passim (*Œuvres*, II, p. 6). M. Ch. Post l'appelle « the rollicking buffoon » (*French Review*, 1952, XXV, p. 364); A. Viscardi voit en lui « il maggiore dei narratori comici » (*Storia delle lett. d'oc e d'oïl*, p. 318).

180 V. Rut., *Le mariage Rustebeuf*, v. 85 (*Œuvres*, I, p. 8-9) : « De poisson autant com de cresme/aura ma fame;/grant loisir a de sauver s'âme... »; *ibid.*, v. 36 : « Et si n'est pas gente ne belle,/L anz a en s'escuele,/s'est maigre et sèche;/n'ai pas paor qu'ele me trèche »; id., *La Complainte Rutebeuf*, v. 5-9 (*Œuvres*, I, p. 13), etc. Il est vrai que les plaisanteries du jongleur à l'égard de sa femme rentrent dans « le style ordinaire des fabliaux et de toute la littérature bourgeoise de l'époque » (H. Lucas, *Les poésies personnelles de Rut.*, p. 64); il est vrai aussi que la description poussée de la vie bohème du jongleur rentre dans « le genre littéraire » du moyen âge (G. Cohen, *La*

Poésie lyrique française au m. â., p. 106); mais Rutebeuf paraît échapper, au moins par le fond, à tout cadre conventionnel.

181 V. par ex. *La Povretei Rutebuef*, v. 42 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 4) : « Il m'i souvient plus de saint Pou/qu'il ne fait de nul autre apôtre./Bien sai Pater, se sai qu'est notre... » Cette plaisanterie se trouve aussi chez Gautier de Coincy (v. A. Jubinal, *ib.*). Quant aux jeux de mots chez Rutebeuf, il y en a d'insupportables, sans doute, au moins à notre sensibilité. Soit qu'il s'amuse avec son sobriquet (une façon extravagante de *signer* son œuvre !), soit qu'il maudisse la mort (mots-clef : *mordre-ordre*), ou qu'il s'attache à la *corde* des Mineurs (ce qui rappelle la *discorde* provoquée à l'Université et en même temps la *Concorde* de Joachin de Flore mise en honneur par Gérard de Borgo San Donnino), l'abus est évident. C'était la mode, certes, mais, à notre avis, c'était aussi un moyen de voiler ses propres intentions ou de broder sur une idée centrale qui devait servir comme rappel ou comme leitmotiv (v. par ex. l'idée de *labeur* qui revient souvent sous sa plume et qui constitue un point de départ pour l'offensive contre les Mendiants; n'était-ce pas là la thèse de Guillaume de Saint-Amour ? Voir E. Faral, *Trois remarques...*, dans *Studi Mediev.*, v. 17, p. 97).

182 Rutebeuf, *Le Mariage Rust.*, v. 75 (*Œuvres*, I, p. 8) : « ni la destruction de Troie/ne fu si grant comme est la moie ! »

183 *Ib.*, v. 18, v. 22 et suiv. : « Envoier .I. homme en Egypte/cest dolor est plus petite/que n'est la moie... », « l'en dit que fols qui ne foloie/perd sa seson :/sui-je mariez sans reson ?... », etc.

184 *La Complainte Rutebeuf*, v. 7 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 13) : « Lors nasqui paine,/ qui dura plus d'une semaine/qu'el commença en lune plaine... »; *La Griesche d'Yver*, v. 11 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 28) : « M'a Diex doné... et povre rente/et froit au cul quant bise vente... »

185 *Le Pet au vilain*, passim (*Œuvres*, II, p. 86) et *Li testament de l'âne*, v. 155 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 84), etc.

186 *Li Diz des Ribaux de Greive* (*Œuvres*, II, p. 6) où la raillerie côtoie la pitié; *Li Diz de l'Erberie* (*Œuvres*, II, p. 51), boniment de charlatan « d'une verve toute parisienne » (G. Cohen, *Rut., Le Miracle de Théophile*, f. II, p. 61, C.D.U.).

187 *Le Mariage Rustebeuf* est un modèle en ce genre. A propos des v. 116-124 de ce poème, quelques-uns ont vu une allusion de l'auteur à son œuvre dramatique, *Le Miracle de Théophile* (C. Monnard dans *Biblioth. univ.* de Genève, 1842, p. 30; A. Jubinal, *Rutebeuf, Œuvres compl.*, I, p. 11, n. I; G. Cohen, *La poésie lyrique franç. au m. â.*, p. 107 et 242). L'interprétation nous paraît trop arbitraire; d'après le contexte il n'est question que de sa pauvreté et de son malheur : il se compare aux martyrs, il affirme que son état de pauvreté est tellement avancé et sa résignation si complète qu'il est pris pour un saint et qu'il fait « sainier » les gens de la rue plus qu'un prêtre à l'évangile; et comme la plaisanterie lui semble un peu forte il a besoin de nous rassurer par deux petits mots, jetés comme en passant, « ce n'est pas guile », ce n'est pas mensonge ! D'ailleurs, à supposer que le *Miracle de Théophile* ait été écrit et représenté avant le *Mariage*, il resterait à savoir si le petit drame, dans l'intention même de l'auteur, était une *merveille* telle à faire « sainier » les Parisiens, qui juste à la même époque le considéraient comme une méchante langue (Rut., *La bataille des Vices contre les Vertus*, v. 81-82 : *Œuvres*, II, p. 208; E. Faral, art. dans *Studi Mediev.*, v. 17, p. 97, et dans *Romania*, LXXII, p. 199 et suiv.).

188 Rutebeuf, *Les Ordres de Paris*, v. 89 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 194).

189 *La Chanson des Ordres* (*Œuvres*, I, p. 202).

190 Rutebeuf, *Œuvres compl.*, éd. Jubinal, II, p. 1, n. I.

191 Rut., *De Brichemer*, v. 14 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 1).

192 Rutebeuf, *Li Diz des Ribaux de Greive*, v. 11-12 (*Œuvres*, II, p. 6).

193 *La Desputisons de Charlot*, passim (*Œuvres*, II, p. 8). Charlot, confrère de Rutebeuf, est juif, « le seul cas... de jongleur juif » qu'on connaisse (G. Cohen, *Rutebeuf, Le Miracle de Théophile*, C.D.U., f. II, p. 60).

194 V. par ex. *Le Pet au vilain* (*Œuvres*, II, p. 86). Que les facéties les plus scandaleuses aient paru sous le règne de saint Louis, on ne doit pas s'étonner : c'est l'âge le plus bourgeois du XIIIe siècle (v. G. Cohen, *La vie litt. en France au m. â.*, p. 129). Cependant les fabliaux de Rutebeuf ne sont pas des plus grossiers (v. L. Clédat, *Rutebeuf*, p. 158).

195 A ce propos, A. Jubinal (*Rut., Œuvres compl.*, II, p. 86, n. I) se plaît à rapporter des considérations qui nous paraissent un peu naïves. Les « impiétés » des

poètes ont figuré, sous des formes assez diverses, dans le répertoire littéraire de tous les siècles et d'une époque à l'autre; comme on sait, il y a fagots et fagots.

196 E. Faral, *Les jongleurs en France au m. â.*, p. 236; A. Pauphilet, *Jeux et sagesse du m. â.*, p. 201. Cette sorte d'amusement où les tours de force se mêlaient aux tours d'esprit, faisait la récréation des seigneurs aussi bien que du peuple; elle est en honneur même de nos jours sur l'écran de la télévision; le jongleur actuel, comme celui d'antan, y trouve son gain autant que l'occasion de se produire.

197 Rutebeuf, *De l'Estat du monde*, v. 1 (*Œuvres*, II, p. 15).

198 V. les *Complaintes* funéraires pour Thibaud de Navarre (*Œuvres*, I, p. 44), pour le comte de Poitiers (*ib.* p. 55), pour le comte Eudes de Nevers (*ib.*, p. 65), pour Ancel IV, seigneur de l'Isle-Adam (*ib.*, p. 103); on peut ajouter la *Complainte* en faveur de Jeoffroy de Sergines (*ib.*, p. 75), bien que composée de son vivant.

199 Il s'agit de pièces de commande (v. chap. suivant), il s'agit en bonne partie de traductions, mais notre trouvère entre si aisément dans le climat religieux de ses héroïnes qu'il réussit ça et là à se détacher du schéma et à broder spontanément ses considérations pieuses.

200 V. L. Réau et G. Cohen, *L'art au m. â.*, p. 423-424. La mise en scène simultanée, habituelle au m. â., attire aussi l'attention du public moderne; pour le *Miracle de Théophile*, G. Cohen s'est chargé de le démontrer (*Anthologie de la litt. franç. du m. â.*, p. 105 et suiv.). M. G. Cohen croit avoir prouvé que la scène au tympan nord de Notre-Dame de Paris, sur la rue du Cloître, n'est que la traduction en haut relief du drame de Rutebeuf (v. notamment *The influence of the Mysteries on art in the Middle Ages*, repr. from the *Gazette des Beaux-Arts*, p. 327 et suiv. : « an artist, dit-il, in the Middle Ages is an ignorant fellow... », « any influence in the opposite direction [d'artiste à poète] is not easily conceivable »; vraiment on ne comprend pas pourquoi). Ce qui reste à prouver c'est que le maître-imagier procède du trouvère. Y a-t-il difficulté à penser que celui-là ait pu puiser les détails, sinon dans le livre, chez les clercs, ou peut-être dans sa fantaisie même ? On ne saurait nier au maître-imagier les dons du poète. D'ailleurs le trouvère n'employait pas nécessairement le livre et comme il se déplaçait il pouvait sans doute observer de près les chantiers de l'artiste. L'influence réciproque paraît plus probable.

201 Rutebeuf, *La Complainte de Ste. Eglise*, v. 14 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 30).

202 *L'Estat dou monde* (*Œuvres*, II, p. 15); *Les plaies du monde* (*ib.*, p. 24); *La vie dou monde* ou *La Complainte de Ste. Eglise* (*ib.*, p. 30); *De Sainte Eglise* (*ib.*, p. 45); dans ces poèmes il y a des tableaux évidemment poussés au noir. Le moraliste suivait un courant, il est vrai, mais ce courant s'ajustait bien à la tendance de son esprit.

203 Voir Rutebeuf, *La Complainte Rut.*, ou le *Dit de l'Ueil Rustebuef*, v. 20 et suiv. Sur les aspects positifs de la société bourgeoise du XIIIe siècle, sur le progrès moral et spirituel, individuel et social, voir Yvonne Azais, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. X, ch. V, p. 395 et suiv.; L. Génicot, *Les lignes de faîte du m. â.*, passim, not. ch. IX, p. 262-308.

204 E. Faral, *Les jongleurs en France au m. â.*, p. 93.

205 *Ib.*, p. 104 : le titre de ménestrel « désigne d'abord les officiers de cour en général; puis, en particulier, les jongleurs de cour; puis tous les jongleurs ».

206 *Ib.*, p. 107-117.

207 Ces mêmes religieux qu'il ne pouvait éviter chez les seigneurs (*Li Diz des Règles*, v. 103 et suiv. : *Œuvres*, I, p. 224 : « quant .I. riche homme vont entor/Seignor de chastel ou de tor/...si sont tuit seignor de léenz :/ja n'enterront clerc ne lai enz/qu'il ne's truisent en la meson »), il les rencontrait partout à Paris (*Les Ordres de Paris*, passim : *Œuvres*, I, p. 187), mais là il se sentait libre de les attaquer, voire appuyé au besoin.

208 Thibaud V, comte de Champagne et roi de Navarre. Son père était ce Thibaud le Chansonnier qui passait pour protecteur des trouvères; peut-être Rutebeuf le connut-il et jouit-il de sa protection; il semble l'insinuer par ces vers : « jà fustes-vos de si boen peire ! » (le poète s'adresse au frère du défunt : v. *La Complainte au Roi de Navarre*, v. 112 : *Œuvres*, I, p. 53).

209 Rutebeuf, *ib.*, v. 58 et suiv., 63 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 46 et suiv.). C'est juste après les repas que les seigneurs s'amusaient à entendre les ménestrels (voir Joinville, *Vie de St. Louis*, éd. N. de Wailly, p. 668 : « quant li menestriers aus riches homes venoient léans et il apportoient lour vielles après mangier, il [le roi] atendoit a oïr ses graces tant que li menestriers eüst sa lesse finie... »). Voir aussi d'autres exemples dans

Flamenca, Cléomadès, Les Enfances Godefroi, Hippeau..., cités par E. Faral, *Les jongleurs en France au m. â.*, p. 100, 109, 110, 284.

210 Rutebeuf, *La Complainte au roi de Navarre*, v. 70-71, 97 et suiv. (*ib.*, p. 49-50).

211 Rutebeuf, *ib.*, v. 72 et suiv.

212 *Ib.*, v. 100 et suiv.

213 M. E. Faral affirme que cet Erard avait des affaires à Troyes et que Rutebeuf le connut probablement dans cette ville, lui et son oncle Gui de Mello, qui soutenait la politique de Charles d'Anjou (v. art. dans *Romania*, LXX, p. 329, et dans *Studi Mediev.*, v. 17, p. 99 et suiv.).

214 Voir G. Cohen, *Le Miracle de Théophile*, C.D.U., f. II, p. 46.

215 Cette *Vie* fut commandée, paraît-il, vers 1260 : v. p. 96, note 50.

216 « mes une riens me réconforte :/que cil por qui la fis la porte/a la roïne Ysabel/de Navarre, chi mult ert bel;/que l'en li lise et qu'ele l'oie,/ et mult en aura-el grant joie. »

217 On pourrait ainsi expliquer le séjour à Troyes en 1248-1249; v. E. Faral, art. dans *Romania*, LXX, p. 329.

218 « A la cort del roy/chascun est por soy... A cort mal besonhiera/qui nul ami n'i aura » (proverbes courants au m. â.) : voir A.-L. Gabriel, *The spiritual portrayal of Robert de Sorbonne, The septicent Celebration of the founding of the Sorbonne*, Febr. 1953, p. 18. Rutebeuf en avait un, paraît-il, à la cour (v. *La Paiz de Rutebues*, v. 37 : *Œuvres*, I, p. 25), mais il l'a perdu « par meschéance », probablement à cause de quelque jongleur rival (*ib.*, p. 22-23).

219 A propos de la politique religieuse du roi : « n'en dites se bien non [dit le trouvère] :/li rois ne sofferroit mie » (Rut., *Li diz des Béguines*, v. 20 : *Œuvres*, I, p. 223).

220 La prudhomie, selon Rutebeuf, est une qualité morale qui explique toute noble entreprise, qui sauvegarde religion et piété chez les laïques et droiture chez les religieux. Noblesse n'est rien sans prudhomie. C'est ce que pense le roi lui aussi : « preudomme est si grant chose et si bone chose que neïs au nommer emplist il la bouche » (Joinville, *La vie de St. Louis*, éd. N. de Wailly, par. 34); dans ses *Enseignements*, Louis IX recommande à son « chier fiz » de n'abriter dans son « hostel » que des « preudhommes... » (v. éd. N. de Wailly, par. 745 et suiv.).

221 Rutebeuf, *Renart le Bestorné*, v. 111 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 239) : les frères « n'aiment noise ne desroi/ne grant murmure./Quant mesires Nobles pasture/chascuns s'en ist de sa pasture;/n'us n'i remaint ».

222 On ne sait au juste si saint Louis l'aida réellement. D'après *Li Diz de la Voie de Tunes*, v. 61 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 164) on peut voir que ses fils et leur cousin, le comte d'Artois, étaient trop « tardiz et lans » à le secourir; le poète avait-il d'autres motifs pour leur adresser ce reproche, d'ailleurs assez bénin ?

223 Voir Rutebeuf, *La Voie de Tunes*, v. 29 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 163-164) : « Li Rois... cui douce France est toute/qui tant par ainme l'arme que la mort n'en redoute/ ainz va par meir requerre cele chiennaille gloute :/Jhésu-Chriz, par sa grâce, si gart lui et sa route. »

224 La seconde croisade de Louis IX rencontra l'opposition de plusieurs seigneurs. Joinville n'était pas un cas isolé : v. R. Grousset, *Histoire des Croisades et du royaume franc de Jérusalem*, t. III, p. 647 et suiv.

225 Voir Rutebeuf, *La Complainte Rut.*, v. 161 (*Œuvres*, I, p. 21); le trouvère savait au besoin où se réfugier : « vers les preudomes m'estuet trère/qui sont cortois et débonnaire/et m'ont norri... » (v. 137 et suiv.).

226 *La Complainte dou Conte de Poitiers*, v. 37 (*Œuvres*, I, p. 17).

227 J. Bastin et E. Faral, *Onze Poèmes de Rutebeuf*, etc., p. 105. On sait que le comte était très parcimonieux et que l'affaire du testament de son beau-père, à Toulouse, avait suscité l'opposition de bien des abbés et des abbesses (v. P. Belperron, *La Croisade contre les Albigeois*, p. 444); sans doute le poète désirait-il le justifier aussi sur ce point.

228 La largesse est la vertu la plus nécessaire au seigneur : c'est un thème sur lequel les jongleurs ne cessent de broder. « Largesse, dit Philippe de Novare, cuevre mout d'autres mauvaises tesches en riche home » (cité par Ch.-V. Langlois, *La vie en France au m. â.*, II, p. 212); v. Rutebeuf, *Le Dit d'Aristote*, v. 81 (*Œuvres*, II, p. 97) : « Rois n'at mestier de forteresse/qui a le cuer plain de largesce » : sans doute le trouvère a-t-il sous les yeux le *Roman d'Alixandre* de Lambert le Tort, ou plutôt l'*Alexandreis* de Gautier de Châtillon dont il traduit beaucoup de vers, plus ou moins librement, il

est vrai (v. MIGNE, *P.L.*, CCIX, c. 467 : « non opus est vallo, quos dextera dapsilis ambit... est dare pro muro et solido muniminis instar... non murus, non arma ducem tutantur avarum... »); v. Raoul DE HOUDENC, *Les ailes de prouesse*, cité par G. COHEN dans *Histoire de la Chevalerie*, p. 47. Voir la même idée dans le *Favolello* (éd. Wiese, *Z.f.R. Ph.*, VII, passim) et *Li Livres dou Tresor* (éd. F. Carmody, 1948, p. 192 et 276) de Brunetto Latini.

229 « Ce que je vis, puis-je bien dire :/onques ne le vi si plain d'ire/c'onques li issist de sa bouche/chose qui tornast a reprouche;/mais biaux moz, boens enseignemens... Li plus grans de ses sairemens/si estoit : Por sainte Garie ! » (*La Complainte dou Conte de Poitiers*, v. 66 et suiv. : *Œuvres*, I, p. 59-60).

230 Voir BASTIN et FARAL, *Onze poèmes de Rutebeuf*, etc., p. 48.

231 Voir E. FARAL, *Trois remarques*, etc., dans *Studi Mediev.*, v. 17, p. 100. Rutebeuf prêta sa plume, comme instrument de propagande, il ne s'engagea pas dans l'armée de Charles comme le troubadour Sordello, qui fut amplement récompensé par le roi et loué par le pape Clément IV (v. V. DE BARTHOLOMAEIS, *Poesie provenzali storiche*, I, p. LXXIII).

232 RUTEBEUF, *La Complainte de Mgr. Joffroi de Sergines*, v. 51 (*Œuvres*, I, p. 78).

233 *Ib.*, v. 68 et suiv.

234 « Si mesires Giefroiz me demande/secors, si quière qui il face,/que je n'i voi nule autre trace;/quar com plus en sermoneroie/et plus l'afere empireroie ! » (v. 168 et suiv. : *Œuvres*, I, p. 116). Vers 1265-1266 l'opposition à l'entreprise d'outre-mer était donc sensible à Paris ! Précédemment il avait composé *La Complainte de Constantinoble* (en 1262), probablement sur demande du même chevalier : v. passage aux vers 169-181 (*Œuvres*, I, p. 128).

235 RUTEBEUF, *Œuvres*, II, p. 140; voir v. 743.

236 *La Complainte dou Conte Huede de Nevers*, v. 136 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 72). Cette *Complainte* est vraiment inspirée : c'est un cri de douleur nationale.

237 Voir RUT., *Œuvres*, I, p. 103.

238 Voir R. GROUSSET, *L'Epopée des Croisades*, p. 375.

239 Voir à la p. 96, note 50; M. SEPET, *Un drame religieux au m. â.*, p. 18; G. PARIS, *La Litt. Franç. au m. â.*, p. 267; G. COHEN, *La vie litt. en France au m. â.*, p. 248.

240 « Il est probable, écrit E. Faral, que Rutebeuf bénéficia, dans son œuvre polémique, du soutien de l'Université et de Guillaume lui-même » (v. art. dans *Studi Medievali*, vol. XVII, p. 98). La défaillance des clercs expliquerait ses cris de détresse en 1260. Se serait-il mis alors à la recherche de « quelque protecteur sérieux » ? (M. FARAL, *ib.*, p. 99). Voir H. LUCAS, *Rut., Poèmes concernant l'Université de Paris*, p. 29.

241 Voir G. COHEN, *La vie litt. en France au m. â.*, p. 56; E. FARAL, art. dans *Revue de Droit français et étranger*, 4 s., t. XXV, p. 258.

242 Voir E. FARAL, *Les jongleurs en France au m. â.*, p. 154.

243 Voir p. 96, note 44. Aucune flatterie donc chez lui; d'ailleurs : « Riches hom qui flateor croit/fait de légier plus tort que droit... » (*La paiz Rutebues*, v. 22 et suiv. : *Œuvres*, I, p. 23).

244 Voir p. 99, note 90.

245 RUTEBEUF, *Li Diz de Maistre Guillaume*, v. 6 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 84) et *La Complainte Maître Guillaume*, v. 63 et suiv., v. 174 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 96 et suiv.).

246 RUTEBEUF, *La Complainte de Constantinoble*, v. 46 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 120 et suiv.) : « Si li denier que l'en a mis/en cels qu'à Dieu se font amis/fussent mis en la Terre sainte... »; *ib.*, v. 143; *La Bataille des vices c. les vertus*, v. 107 et suiv. (*Œuvres* II, p. 211); *Renart le Bestorné*, v. 143 (*Œuvres*, I, p. 241). — Cependant Joinville n'hésitait pas à qualifier les réceptions à la cour de Louis IX comme plus courtoises, plus larges, plus magnifiques qu'elles n'avaient été sous les rois précédents (*Vie de St Louis*, éd. N. de Wailly, par. 726). Sur la protection du roi à l'égard des religieux, voir le tome VII des *Grandes Chroniques de France*, p. 198 et suiv. : « Comment le roy de France fit relegions », etc.

247 Voir RUTEBEUF, *Li Diz du Maître Guillaume*, v. 21 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 84); *La bataille des vices*, etc., v. 198 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 215). On sait que l'attitude de Louis IX vis-à-vis de Rome sur le droit de régale fut assez indépendante : voir G. MOLLAT, *L'application du droit de régale spirit. en France du XIIe au XIVe siècle*, dans *R.H.E.*, t. XXV, juillet 1929, p. 432 et suiv.; v. aussi *Dict. Ap. F. C.*, t. II, c. 248. Voir plus loin p. 110, note 254.

248 Voir RUTEBEUF, *La Complainte de Constantinoble*, v. 136 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 125) : « Li rois ne fait droit ne justize/a chevalerie, ainz les desprize/et ce sunt cil par qu'ele est chière,/fors tant qu'en prison fort et fière/met l'un avant et l'autre arière... » Est-ce un écho de la condamnation d'Enguerrand de Coucy ? (v. E. FARAL, art. dans la *Revue de Droit français et étranger*, 4 s., t. XXV, p. 248-258). Rutebeuf semble aussi désapprouver les enquêtes du roi sur ses baillis (v. *De Sainte Eglise*, v. 109 : *Œuvres*, II, p. 50).

249 *Les Ordres de Paris*, v. 154 (*Œuvres*, I, p. 201).

250 *Ib.*, v. 109 : « li roi a filles à plantei/...France n'est pas en orfentei;/car li Rois des filles engendre,/et ces filles refont auteil... »; même l'hôpital des Quinze-Vingts ne trouve pas grâce aux yeux du trouvère; il n'y voit qu'une bande de quêteurs importuns destinés (ou condamnés) à mourir par le feu (v. *ib.*, v. 85 et suiv.).

251 *La bataille des vices et des vertus*, v. 219 (*Œuvres*, II, p. 216); *Renart le Bestorné*, v. 85 (*Œuvres*, I, p. 239) : « Com Nobles a les iex bendez... ! »; son armée de moines, dit le trouvère, lui fera vraiment honneur en cas de guerre ! (v. *ib.*, v. 86 et suiv.).

252 Evidemment le témoignage de Fra Salimbene, qui connut directement le saint roi, est tout autre : v. *Cronica*, par. 222-225 (éd. Holder-Egger : *M.G.H.*, XXXII, 1913); de même, comme on sait, celui de Joinville. Les trouvères et les derniers troubadours, à la mort de Louis IX, « traduisirent les regrets populaires en complaintes et en chansons. Raimon Roucelm de Béziers, Astor d'Orlac et Daspol rimèrent en leurs langages les louanges du roi de France » (LAVISSE-RAMBAUD, *Histoire gén. de France*, t. II, p. 408). Pourquoi Rutebeuf ne s'est-il pas associé au regret universel ? Nous n'avons pas un seul mot de notre trouvère sur Louis IX après la dernière croisade; ce silence est le fruit d'une antipathie qui ne s'est jamais éteinte.

253 Voir RUTEBEUF, *Li Dit d'Aristotle* (*Œuvres*, II, p. 93); ce poème pourrait être considéré comme la contrepartie des *Enseignements* de Louis IX à son fils. V. aussi *La Complainte de Sainte Eglise*, v. 62 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 3 et suiv.). Pourtant, en 1265, quand Philippe était encore prince héritier, il l'avait loué avec ses frères (v. *La Voie de Tunes*, v. 49 : *Œuvres*, I, p. 163).

254 RUTEBEUF, *La Complainte de Sainte Eglise*, v. 70 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 35-36). Sur l'esprit « gallican » de Rutebeuf, il n'y a pas de doute. Son gallicanisme cependant n'est pas doctrinal; il s'agit plutôt d'un esprit de résistance, de doléance, de protestation à la pression fiscale de Rome, à l'empiètement du Saint-Siège sur les droits royaux (de quel droit le pape peut-il imposer au roi de France d'exiler de sa terre un de ses sujets, tel que maître Guillaume ?; « que se l'apostoles de Romme/puet escillier d'autrui terre homme,/li sires n'a nient en sa terre... » : *Li Diz du Maître Guillaume*, v. 12 et suiv. : *Œuvres*, I, p. 84-85).

255 RUTEBEUF, *La nouvelle Complainte d'outre-mer*, v. 63 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 132); *ib.*, v. 107 et suiv.; *La Chanson de Puille*, v. 57 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 177)

256 RUTEBEUF, *Li Diz des règles*, v. 85 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 228); *De Sainte Eglise*, v. 70 (*Œuvres*, II, p. 48).

257 RUTEBEUF, *Li Diz des Règles*, v. 4 et v. 178 : « trop sons en perilleuse vie » (*Œuvres*, I, p. 224); *Li Diz des Béguines*, v. 20 (*Œuvres*, I, p. 223); *Li Diz du Maître Guillaume*, v. 117 (*Œuvres*, I, p. 92).

258 « ... ce que mes cuers m'a enditié; et se je di la vérité/n'uns ne me doit tenir à pire... » (RUT., *Les Ordres de Paris*, v. 4 et suiv. : *Œuvres*, I, p. 187).

259 Cet équilibre n'exclut pas la lutte entre le spirituel et le temporel.

260 La prospérité en France est due non seulement au développement des échanges (particulièrement aux foires de Champagne) et au bienfaisant contrôle des enquêteurs royaux, mais aussi à la politique monétaire de Louis IX « dont le point culminant est marqué par la grande ordonnance de 1265 » (J. CALMETTE, *Etudes médiévales*, p. 53); voir ID., *Le monde féodal*, p. 285 et suiv.

261 Voir Ch.-V. LANGLOIS, *La vie en France au m. â.*, t. III, p. XVIII.

262 Leur jugement pourrait être résumé dans cette phrase de Jacopone da Todi : « tutto il mondo veggio conquassato et precipitando va en ruina » (G. BERTONI, *Il Duecento*, p. 205).

263 « Franche, que de francisse est dite par droit non/a perdu de francisse le los et le renon;/il n'i a mais nul franc... au tens que li François vivoient en francisse/ par els fu mainte terre garantisse et conquise... » (RUT., *La Complainte de Sainte Eglise*, v. 38 et suiv. : *Œuvres*, II, p. 32).

264 Ch.-V. Langlois, *La vie en France au m. â.*, t. II, p. XXVI; Rutebeuf, *De l'estat du monde*, v. 5 et suiv. : « Bons fu, or est d'autre manière » (*Œuvres*, II, p. 13); *ib.*, v. 173 : « quar trop est li mondes changiez... »; *Les Ordres de Paris*, v. 8 et suiv. : « cest siècle qu'adès empire... » (*Œuvres*, I, p. 188), etc.

265 Voir Petit de Julleville, *Histoire de la langue et de la litt. franç.*, t. II, p. 189; G. Paris, *La littérature franç. au m. â.*, p. 169 et suiv.; Ch.-V. Langlois, *La vie en France au m. â.*, t. II, p. I-VII; Bédier-Hazard, *Histoire de la litt. franç.*, t. I, p. 68.

266 Rutebeuf, *La nouvelle Complainte d'outre-mer*, v. 24 (*Œuvres*, I, p. 130).

267 Voir plus loin le témoignage de saint Bonaventure, p. 113, note 284.

268 Prédicateurs, moralistes et écrivains ne font que broder sur les thèmes ou les canons des synodes et des conciles. Qu'on lise le sermon d'Innocent III au IVe concile du Latran (Mansi, *C. a. c.*, XIII, c. 917-920 : « perit fides, religio deformatur, libertas confunditur, justitia conculcatur, heretici pullulant... ») ou la lettre de Grégoire X convocant le concile de Lyon (*ib.*, XIV, c. 480 : « ... periculum... in subversione morum quæ universaliter in clero graviter obrepsisse videtur et populo, jam non tam cernimus quam palpamus... »); qu'on lise les exhortations des papes et les pastorales des évêques et on aura une idée de la « somme » d'abus (n'oublions pas que c'est l'époque des sommes) qui pouvait facilement se prêter comme « matire » d'inspiration aux trouvères. De là l'*Enfer* de Dante.

269 Rutebeuf, *Les plaies du monde*, v. 34-36 et 69 (*Œuvres*, II, p. 25).

270 *La Complainte de Sainte Eglise*, v. 87 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 37); Robert de Sorbon n'est pas moins sévère : « nota... dementiam illorum prelatorum... qui magis sollicitantur de equis et canibus suis et huiusmodi quam de conscientiis suorum subditorum scrutandis » (*De Conscientia et tribus dietis*, éd. F. Chambon, p. 22).

271 Rutebeuf, *De l'estat du monde*, v. 162 (*Œuvres*, II, p. 23) : « Je n'i voi... nul prélat de sainte Yglise/qui ne soit compain Convoitise »; *ib.*, v. 47 et suiv. : « ne li chaut qui por Dieu le huce/ne qui riens por Dieu li demande/quar avarisce li commande »; *La Complainte d'outre-mer*, v. 92 et suiv., 109 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 111 et suiv.) : « ... A ! grant clerc, grant provandier/qui tant estes grant viandier/qui fetes Dieu de votre pance... »; voir la même accusation sous la plume de Guiot de Provins : les prélats, dit-il, « sormanjeent et sorboivent » (cité par Ch.-V. Langlois, *La vie en France au m. â.*, t. II, p. 69).

272 Rutebeuf, *La Complainte d'outre-mer*, v. 87 et suiv. : « Ahi ! prélat de sainte Yglise/qui por garder les cors de bise/ne volez aler aus matines... »; *ib.*, v. 114 et suiv.

273 *Li Diz du Maître Guillaume*, v. 12 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 85) : « Prélats, je vous faz asavoir/que tuit en estes avillié... » *Li Diz des Règles*, v. 83 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 228).

274 *De Sainte Eglise*, v. 70 (*Œuvres*, II, p. 48); *La Complainte d'outre-mer*, v. 120 (*Œuvres*, I, p. 112).

275 *La Complainte de sainte Eglise*, v. 102 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 37) : « Des biens de sainte Eglise se complaint Jhésus-Christ/que on met en joiax et en vair et en gris :/s'en traient leur keues Margos et Béatrix,/et li membre Diu sont povre, nu et despris. » Margos et Béatrix figurent-elles comme des femmes entretenues ou simplement comme des nièces quelconques ? On ne saurait préciser.

276 *La Chanson de Puille*, v. 41 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 176) : « Clerc et prélat qui aünei/ont l'avoir et l'or et l'argent/l'ont-il de lor loiaul chatei ? »

277 *La nouvelle Complainte d'outre-mer*, v. 201 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 138) : « Vos sermoneiz aus gens menues/et aus povres vielles chenues/qu'elz soient plainnes de droiture... montreiz par bouche et par exemple/que vos ameiz Dieu et le Temple »; *ib.*, v. 197 et suiv. : « Prélat... aus palefrois norrois/qui bien saveiz par queil norrois/li filz Dieu fu en la crois mis... »; *La Disputizons dou Croisé*, etc., v. 132 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 156) : « ... si ne lor chaut c'il pluet ou vente/c'il vont à Dieu par teile sente... car c'est de toutes la plus gente. »

278 *La nouvelle Complainte d'outre-mer*, v. 210 et suiv.; *Li Diz de Puille*, v. 57 : « Prélat, ne grouciez mie dou dizeime paier » (*Œuvres*, I, p. 173).

279 *La Complainte de Sainte Eglise*, v. 158 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 43) : « j'ai grant pièce pensé à ces doiens ruaus... mais il n'a si prodome dusques en Rainscevaux/ s'il devenoit doiens, qu'il ne devenist maux »; *ib.*, v. 118 : « chanoine séculer mainnent très bone vie... et s'en a de tex... qui poi font por amis et assés por amie. » Voir de tels reproches chez Guillaume le Normand, Gautier de Coincy, Guiot de Provins (Ch.-V. Langlois, *La vie en France au m. â.*, t. II, p. 78, 117, 350). Rutebeuf, *De l'estat du monde*, v. 73 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 19) : « et se il vait la messe oïr/ce n'est pas por

Dieu enjoïr,/ainz est por des deniers avoir... » Voir le même reproche dans le sermon d'un prédicateur anglo-normand cité par Lecoy DE LA MARCHE, *La chaire française au m. â.*, p. 355.

280 RUTEBEUF, *De l'estat du monde*, v. 79 et suiv. : « Encor i a clers d'autre guise/ qui vuelent estre pledéeur/et de lor langues vendéeur;/et pensent baras et cauteles,/ dont il bestornent les quereles/et metent ce devant derrière... »; G. MAILLET, *La vie religieuse au temps de St Louis*, p. 50.

281 RUTEBEUF, *La nouvelle Complainte d'outre-mer*, v. 221 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 139); *Les plaies du monde*, v. 35 (*Œuvres*, II, p. 25); *Le Testament de l'Ane* (*Œuvres*, II, p. 78 et suiv.). — Au XIIIe s., à l'époque de la grande circulation de la monnaie, beaucoup d'écrivains et de poètes pensent que l'avarice a détrôné le péché d'orgueil de sa première place : voir J. HUIZINGA, *Le déclin du m. â.*, p. 30 (tr. it.). Elle a entaché aussi une bonne partie du clergé (la naissance des Ordres mendiants est une réponse providentielle) : voir à ce propos les témoignages d'Etienne de Fougères (PETIT DE JULLEVILLE *Histoire de la Litt. franç.*, II, p. 190), de Guiot de Provins, du Reclus de Molliens, de Guiot le Normand, de l'auteur des *Proverbes au Conte de Bretaigne*, de Matthieu Paris dans ses *Lamentations* (cités par Ch.-V. LANGLOIS, *La vie en France au m. â.*, II, p. 70, 153, 117, 39, 279); voir aussi pour la génération précédant celle de Rutebeuf, le témoignage de Peire Cardinal cité par A. VISCARDI, *Storia della lett. d'oc et d'oïl*, p. 417, et avant lui, celui de G. Figueira cité par DE BARTHOLOMAEIS, *Poesie prov. storiche*, II, p. 142-152. Voir surtout le *Regestrum visitationum* d'Eudes Rigaud (éd. Th. Bonnin, 1852) et les canons des conciles et des synodes de l'époque (MANSI, *C. a. c.*, t. XXII et suiv.), dont écho dans *Carmina burana*. Pour la génération de la fin du siècle, voir le témoignage de DANTE, *Inferno*, canto VII, v. 46 et suiv. : « questi fuor cherci che non han coperchio/piloso al capo, e papi e cardinali,/in cui usa avarizia il suo soperchio. » Mais ce n'est là que le revers de la médaille : au XIIIe s. « un souci scrupuleux de faire face à toutes... les responsabilités » est assez évident chez les gens d'église (Y. AZAIS dans FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, t. X, p. 389).

282 RUTEBEUF, *La Complainte de Sainte Eglise*, v. 29 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 32) : « De Rome vient li max qui les vertus asome./Rome, qui déust estre de nostre loi la fonde,/symonie, avarice et tos max i abonde... » « Qui argent porte à Rome, asés tot provende a... on set bien dire à Rome :/si voille empetrar : da,/et si non voille dare, enda la voie, enda ! »; *Li dit d'Ypocrisie*, v. 103 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 223) : « en cest vile a une cort... sachiez de la cort de laienz/que il n'i a clerc ne lai enz/...qu'avant ne vos regart au mains/se voz aveiz vos averoiz... car de reungier mains est dite/la citeiz qui n'est pas petite... Ils vendent li, je vous le dit/le patremoine au Crucéfis/a bons deniers secs et contants... »; romain pour Rutebeuf est synonyme d'avare et paresseux (*La voie de Tunes*, v. 172 : *Œuvres*, I, p. 166). — Sur la fiscalité pontificale et la réaction en France au XIIIe s., voir H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'Eglise au m. â.*, p. 156; FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, t. X, p. 461 et suiv. La plainte est presque universelle : troubadours (Peire Cardenal), minnesängers (Walter von Vogelweide), chronistes (Mathieu Paris ou Fra Salimbene), moralistes (le Reclus de Molliens ou Guiot de Provins), évêques et prédicateurs (Jacques de Vitry, Robert Grosseteste et Philippe de Grève) et, les résumant tous à la fin de l'époque, Dante (*Paradiso*, XVII, v. 51 : « là dove Cristo tutto dì si merca »), tous répètent la même antienne, qui d'ailleurs fait écho à celle de saint Bernard (*De consideratione*, dans MIGNE, *P.L.*, CLXXXII, c. 727-808). Voir DE LUCA, *Un formulario*, etc., dans *Archivio it. per la Storia della Pietà*, I, p. 347-348; M.-D. CHENU, *L'expérience des spirituels au XIIIe s.*, dans *Lumière et Vie*, 10 juin 1953. La fiscalité romaine trouvait évidemment sa justification dans les rôles multiples que la papauté devait jouer au m. â. (DANIEL-ROPS, *L'Eglise de la Cath. et de la Crois.*, p. 313 et suiv.). Avant Rutebeuf, dans un climat politique favorable à l'empereur Frédéric II, le troubadour G. Figueira s'était plaint de Rome beaucoup plus âprement que notre trouvère (v. *Sirvente* dans V. DE BARTHOLOMAEIS, *Poesie prov. storiche*, II, p. 98 et suiv.).

283 RUTEBEUF, *La Complainte de Sainte Eglise*, v. 83-84.

284 La satire contre la « gent d'ordre » au XIIIe s. est abondante (G. MORELLI, *La satira e gli ordini mendicanti nel XIII secolo*; V. CIAN, *La satira dal Medioevo al Pontano*, p. 94 et suiv.); les plaintes contre les religieux ne manquaient pas au siècle précédent : v., par ex., saint BERNARD, *Apologia ad Guillelmum*, c. VIII, dans MIGNE, *P.L.*, CLXXXII, c. 908-912 : « miror... unde inter monachos tanta intemperantia in comessationibus et potationibus, in vestimentis et lectisterniis et equitaturis et construendis ædificiis inolescere potuit quatenus ubi hæc studiosius, voluptuosius atque effusius fiunt... heu me miserum !... cur adhuc vivo videre ad id devenisse ordinem nostrum ! » Cepen-

dant elles sont plus fréquentes au XIIIe s. — Les reproches de Rutebeuf, bien qu'injustement généralisés, trouvaient sans doute leur fondement dans la réalité : v. par ex. les plaintes de saint Bonaventure qui vers 1257 exposait ainsi les causes d'abaissement de son ordre (*Epistolæ officiales*, op. XIX, p. 468, éd. Quaracchi, t. VIII) : « Sane perquirendi mihi causas, cur splendor nostri ordinis... obfuscatur... occurrit negotiorum multiplicitas, qua pecunia... avide petitur, incaute recipitur et incautius contrectatur. Occurrit quorundam fratrum otiositas... occurrit evagatio plurimorum, qui propter solatium suorum corporum, gravando eos per quos transeunt, non exempla post se relinquunt vitæ, sed scandala potius animarum. Occurrit importuna petitio... occurrit ædificiorum constructio sumptuosa et curiosa... occurrit multiplicatio familiaritatum... ex qua suspiciones, infamationes et scandala plurima oriuntur [il semble presque avoir sous les yeux les rimes de Rutebeuf !]. Occurrit improvvida commissio officiorum... occurrit etiam sepulturarum et testamentorum avida quædam invasio, non sine magna turbatione cleri et maxime sacerdotum parochialium. Occurrit mutatio locorum frequens et sumptuosa... occurrit tamdem sumptuositas expensarum. Nam cum fratres nolint paucis esse contenti, et caritas hominum refriguerit, facti sumus omnibus onerosi, magisque fiemus in posterum, nisi remedium... opponatur. » Voir *ib.*, op. II, p. 470.

285 Rutebeuf, *Les Ordres de Paris*, v. 19 et suiv. et 49 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 189) ; *Renart le Bestorné*, v. 11 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 235) ; *La bataille des vices et des vertus*, v. 145 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 212) ; *ib.*, v. 68 et suiv. — Hugues de Digne (Lecoy de la Marche, *La chaire franç. au m. â.*, p. 362) est lui aussi saisi de colère lorsqu'il rencontre les religieux à la cour du roi de France. Matthieu Paris affirme (*Lamentations*) qu'on voyait les moines partout aux plaids, aux marchés, par les rues, à la cour... (Ch.-V. Langlois, *La vie en France au m. â.*, t. II, p. 228). La diffusion des Mendiants fut très rapide; la toponymie des villes en dit assez long (Daniel-Rops, *L'Eglise de la Cath. et de la Crois.*, p. 208 et suiv.).

286 Rutebeuf, *La bataille des vices et des vertus*, v. 68 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 207) ; Denifle-Châtelain, *Chartularium* U.P., I, p. 295.

287 Rutebeuf, *Du Pharisian*, v. 46-47 (*Œuvres*, I, p. 245).

288 *Ib.*, v. 27 et suiv.; *La bataille des vices et des vertus*, v. 147 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 212).

289 *Le Dist des Jacobins*, v. 45 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 211) ; *Li Diz de freire Denize*, v. 1 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 63) ; *De la Descorde de l'Université*, v. 49-56 (*Œuvres*, I, p. 181) ; *Les Ordres de Paris*, passim, *La Chanson des Ordres*, passim (*Œuvres*, I, p. 187, 202) ; *De sainte Eglise*, v. 22 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 46).

290 « Il vuelent fere lor voloir/cui qu'en doie le cuer doloir » (Rut., *Li Diz des Règles*, v. 131 : *Œuvres*, I, p. 230) ; *Du Pharisian*, v. 33 (*Œuvres*, I, p. 244) ; *Li Diz de Maître Guillaume*, v. 56 (*Œuvres*, I, p. 87).

291 *De la Descorde de l'Université*, v. 1-16 (*Œuvres*, I, p. 178) ; *Du Pharisian*, v. 22 et suiv. — Parfois les religieux sollicitaient l'excommunication contre leurs adversaires; Joinville lui aussi en fut frappé à cause de son attitude hostile vis-à-vis des moines de Saint-Urbain (Bédier-Hazard, *Histoire de la litt. franç.*, I, p. 85).

292 Rutebeuf fait souvent allusion à l'*Evangile éternel* (ou mieux au *Liber introductorius ad Evangelium æternum* de Gérard de Borgo San Donnino), dont maître Guillaume fit un point de départ pour une attaque à fond contre les Mendiants : v. *La Complainte de Constantinoble*, v. 42 (*Œuvres*, I, p. 119) ; *Les Ordres de Paris*, v. 72 (*Œuvres*, I, p. 193) ; *Du Pharisian*, v. 104 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 248) ; *De sainte Eglise*, v. 40 (*Œuvres*, II, p. 47) ; *Li Diz des Règles*, v. 61 (*Œuvres*, I, p. 227).

293 Voir la riposte à ces calomnies orchestrées par le parti de maître Guillaume, dans le *Contra impugnantes Dei cultum* de saint Thomas d'Aquin, ch. XXII (« ... quod scilicet Religiosi sunt pseudoapostoli, pseudoprophetæ et pseudochristi »).

294 Rutebeuf, *Li Diz des Cordeliers*, v. 73 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 219) ; voir le portrait d'un cordelier dans *Freire Denize* (*Œuvres*, II, p. 63) ; v. Ch.-V. Langlois, *La vie en France au m. â.*, II, p. 73, 80, 156.

295 Rutebeuf, *Li Dist des Jacobins*, v. 25 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 210) ; *La Complainte de sainte Eglise*, v. 142 (*Œuvres*, II, p. 42) ; *De l'estat du monde*, v. 21 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 16) ; *Les Ordres de Paris*, v. 133 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 198) ; *La bataille des vices*, etc., v. 79-99 (*Œuvres*, II, p. 208-210) ; *La voie de Paradis*, v. 123 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 172 et suiv.). — « La vue de leurs grandes constructions, dit E. Faral, a commencé à frapper les regards des Parisiens vers l'année 1260 » (dans *Studi Mediev.*, XVI, p. 191). Le reproche de Rutebeuf trouve des précédents : v. par ex. Pierre de Blois, *Sermo ad claustrales*, dans Migne, *P.L.*, CCVII, c. 741-744. Voir un

écho des accusations portant sur la richesse et l'oisiveté des religieux dans la lettre de saint Bonaventure, *Innominato Magistro* (R. Bacon), écrite en 1254 (dans *Archivio it. per la Storia della Pietà*, I, p. 209-218).

296 « Paradis... a cels le donent et délivrent/qui les aboivrent et enyvrent/et qui lor engressent les pances... » (Rut., *Li Diz des Règles*, v. 16 et suiv. : *Œuvres*, I, p. 225).

297 *Ib.*, v. 103 et suiv. : « puisqu'il sont saisi et vestu/la montance d'un seul festu/n'en douront ja puis por lor âme... et li curez n'en puet avoir/s'a paine non du pain por vivre... »; *Les Ordres de Paris*, v. 53 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 192); *La Complainte de Constantinoble*, v. 109 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 123); *Les plaies du monde*, v. 65 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 27).

298 « Quant chiès povre provoire vienent... il samble que ce soient roi... » (Rut., *Li Diz des Règles*, v. 135 et suiv. : *Œuvres*, I, p. 230); *La bataille des vices...*, v. 61 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 208). Adam de la Halle aussi accuse de « gloutenie... Frères menus et Jacobins » (R. Berger, *Canchons und Partures des Altfranzösischen trouvere Adam de la H.*, dans *Rom. Bibl.*, XVII, 1900).

299 « Et cil en ont pances emplies/et bibles et sautiers glosez/que l'en voit cras et reposez » (Rut., *Li Diz des Règles*, v. 122 et suiv.); le trouvère n'a aucune idée des travaux, des commentaires sur la Bible (ou le Psautier en particulier) de saint Bonaventure, de saint Thomas, de Pecham, de saint Albert le Grand (F. van Steenberghen, *Les grandes synthèses doctrinales*, etc., dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. XIII, l. II, ch. IV, p. 217 et suiv.).

300 Rutebeuf, *Les Ordres de Paris*, v. 18 (*Œuvres*, I, p. 189); *De sainte Eglise*, v. 48 (*Œuvres*, II, p. 47).

301 *La Complainte de sainte Eglise*, v. 130 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 40).

302 Rutebeuf, *La bataille des vices*, etc., v. 107 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 210); *Renart le Bestorné*, v. 11, 31 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 235-237).

303 *La Complainte de sainte Eglise*, v. 114-115 (*Œuvres*, II, p. 39). — Il est intéressant de se reporter *per summa capita* aux reproches et aux calomnies de Guillaume de Saint-Amour à l'égard des religieux (*Opera omnia*, Const., 1632 : *De periculis*, p. 17-72, *Responsiones*, p. 88-110; *Collectiones cath.*, p. 111-487 et *Tabella de signis*, p. 487-490; *Sermones* : *de phariseo et public.*, p. 7-16, *in die Apost. Jacobi et Philippi*, p. 491-503; *Quæstiones* : *de quantitate eleemosinæ*, p. 73-80; *de valido mendicante*, p. 80-85); on y verra les mêmes idées de Rutebeuf. Certainement le trouvère avait sous les yeux les œuvres du maître universitaire ou dans les oreilles l'écho direct de ses sermons et des disputes publiques tenues à l'Université (avent 1255, carême 1256) (A. Teetaert, *Quatre questions inédites*, dans *Archivio it. per la Storia della Pietà*, t. I, p. 89). Selon maître Guillaume donc les religieux : « penetrant domos ad audiendas confessiones... et rimantur proprietates; sunt pseudoprædicatores... prædicant Evangelium Spiritus Sancti, quasi essent patres spirituales; principes christianos et populos decipiunt... sub specie pietatis primo seducunt mulieres; manibus otiosis vivere volunt... et de curiositate (curando negotia aliena)... fiunt adulatores, detractores, mendaces et fures et gyrovagi; primos recubitos in cœnis videntur amare (c. regum, principum et prelatorum)... primas cathedras amare videntur; in se populum convertunt et sic favorem popularem quærunt... contemnunt prælatos; eorum periculosa conversatio cum beghinis (benignæ vel quasi bono igne ignitæ mulieres pulchriores...); validi mendicantes importune petunt... eorum consilium reputatur quasi consilium Dei; non contentis antiquis basilicis ædificant sibi... prætiosiores et sumptuosiores, ut populus comptentis parochialibus ecclesiis, illas visitent et amplius eis donent... promittunt salutem æternam ægrotis divitibus, si secundum consilia sua condiderint testamenta... habent verba pulchra et ornata, sed sunt hypocritæ... » E. Faral a relevé quelques ressemblances (*Studi Med.*, v. 16, p. 191, 209).

304 Rut., *La Complainte de sainte Eglise*, v. 146 (*Œuvres*, II, p. 42).

305 Rutebeuf, *Les Ordres de Paris*, v. 37 et suiv., 93 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 190-196); *Li Diz des Béguines*, passim (*Œuvres*, I, p. 121); *Li Diz des Règles*, v. 150-170 (*Œuvres*, I, p. 231). Rutebeuf connut peut-être le sermon contre les Béguines de maître Guillaume donné à Mâcon (E. Faral, dans *Studi Mediev.*, v. 16, p. 204).

306 Thomas de Cantimpré (*Bonum universale de apibus*, l. II, c. 29) dit textuellement : « rex devotissimus Ludovicus in tantum amplectitur virgineæ dignitatis pudicitiam consectantes ut Parisiis collegerit beghinarum maximam multitudinem » (passage cité dans *Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Isle de France*, t. XX, p. 304).

307 RUTEBEUF, *La Complainte d'outre-mer*, v. 39 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 109); *La nouvelle Complainte d'outre-mer*, v. 63, 83 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 132-133); *La Complainte dou Conte Huede de Nevers*, v. 121 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 71), etc.

308 *La nouvelle Complainte d'outre-mer*, v. 135 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 136); voir tous les poèmes concernant la croisade. Voir même reproche chez Guiot de Provins (Ch.-V. LANGLOIS, *La vie en France au m. â.*, II, p. 61). Les « torneamenta » étaient défendus par l'Eglise : v. le IIIe concile de Latran (1179), dans MANSI, *C. a. c.*, t. XIII, c. 428 : « detestabiles illas nundinas vel ferias, quas vulgo torneamenta vocant, in quibus milites ex condicto venire solent et ad ostentationem virium suarum et audaciæ temere congrediuntur, unde mortis hominum et animarum pericula sæpe proveniunt, fieri prohibemus »; en 1215 le IVe concile de Latran les interdit « sub pœna excommunicationis usque ad triennium »; de même le concile de Lyon en 1245 (MANSI, *C. a. c.*, XIII, c. 1015 et XIV, c. 64).

309 « Quant la teste est bien avinée/au feu deleiz la cheminée,/si vos croisiez sens sermoneir... quant vos leveiz au matin/s'aveiz changié vostre latin... li uns vont au lièvres chacier/et li autre vont porchasier... » (RUT., *La nouvelle Complainte d'outre-mer*, v. 251 et suiv. : *Œuvres*, I, p. 140).

310 RUTEBEUF, *La Complainte d'outre-mer*, v. 57 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 107). Les jongleurs colporteurs des chansons de geste, faisaient de leur mieux pour exciter ces fausses larmes de pitié. Même au XIIIe s. les héros des premières chansons (plus ou moins remaniées) avaient leur emprise : voir les témoignages de Robert de Sorbon (« in ista terra libentius audiunt loqui de Rolando et Oliveiro quam de Deo ») ou de Gérard de Liège (« multi compatiuntur Rolando et non Christo ») : textes cités par A.-L. GABRIEL, *The spiritual portrayal of Robert de Sorbonne, The septicent. celebration of founding of the Sorbonne College, febr. 1953*, p. (26). L'emprise n'était pas moins forte en Italie : v. poète anonyme cité par A. BARTOLI, *Lett. ital., I primi due sec.*, p. 115.

311 « De Gresse vint chevalerie/Si vint en France et en Bretaingne :/grant pièce i a esté chiérie;/or est a mesnie eschérie,/que nus n'est tels qui la retiengne » (RUT., *La Complainte de Constantinoble*, v. 121 et suiv. : *Œuvres*, I, p. 124); *De l'estat du monde*, v. 147 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 22). Quelque trente ans auparavant Jacques de Vitry dénonçait ainsi la décadence de la chevalerie : « ordo militaris in pluribus... corruptus » (Lecoy DE LA MARCHE, *La chaire française au m. â.*, p. 387, n. 3). Les trouvères se plaignent surtout de ce que « largesce » défaut chez les chevaliers : v. la mise en garde de Raoul de Houdenc dans ses *Ailes de prouesse* (cité par G. COHEN, *Histoire de la Chevalerie*, p. 146). Dans ces voix « si tratta, dit A. Viscardi, di rinnegamento della concezione... mercantile della ricchezza » (*Le Origini*, p. 535).

312 « Li plusor vivent de rapine » (RUT., *De l'estat du monde*, v. 153 : *Œuvres*, II, p. 23); *La nouvelle Complainte d'outre-mer*, v. 115 et suiv., 135 et suiv., 245 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 135-140), etc.; Etienne de Fougères n'est pas moins pessimiste, ni Guiot de Provins (Ch.-V. LANGLOIS, *La vie en France au m. â.*, II, p. 13 et 62). Sur le thème de la décadence de la noblesse v. E. FARAL, *La vie quotidienne au temps de St Louis*, p. 33 et suiv. Ce sont évidemment les ménestrels, à les entendre, qui possèdent la pierre de touche pour « essayer la chevalerie » : « ce set on par les menestreus/qui es places et es hosteus/voient les honnours et les hontes/de qui l'on doit dire beaux contes... » (cité par G. COHEN, *Histoire de la Chevalerie*, p. 146).

313 RUTEBEUF, *La Complainte dou Conte Huede de Nevers*, v. 61 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 67).

314 *La voie de Paradis*, v. 714 (*Œuvres*, II, p. 197); *De l'estat du monde*, v. 79 et suiv., 91 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 19-20). Ces critiques sont assez communes aux XIIe et XIIIe siècles : voir les témoignages de Pierre de Blois (MIGNE, *P.L.*, CCVII, c. 92 : les avocats en particulier sont très avares : « hodie soli avaritiæ militant patroni causarum »), de l'auteur du *Poème moral* (Ch.-V. LANGLOIS, *La vie en France au m. â.*, t. II, p. 151), d'un prédicateur anonyme qui traite les prévôts en « sangsues du peuple, vrais corbeaux d'enfer » (Lecoy DE LA MARCHE, *La chaire française au m. â.*, p. 400); pour réprimer l'avarice et la vénalité des « gens du roy », Louis IX fit lire et approuver 32 articles au synode de Béziers (8 mai 1255) (HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. VI, p. 83).

315 RUT., *La nouvelle Complainte d'outre-mer*, v. 281 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 141-144).

316 « Or i a gent qui de vendre sont coustumières... il font maint mauvès serement, et si jurent que lor denrées/sont et bones et esmerées/tels foiz que c'est mençonge pure... » (RUT., *De l'estat du monde*, v. 121 et suiv. : *Œuvres*, II, p. 21); *La Complainte de sainte Eglise*, v. 18 (*Œuvres*, II, p. 31); *La nouvelle Complainte d'outre-mer*, v. 298

et suiv. : « dou bleis ameiz la grant vendue/et chier vendre de si aus tans,/seur lettre, seur plège, ou seur nans,/vil acheteir et vendre chier,/et uzereir et gent trichier... » Etienne de Fougères disait à peu près la même chose (Ch.-V. LANGLOIS, *La vie en France au m. â.*, t. II, p. 16). Au XIIIe s. le mal par excellence c'est l'usure, un mal qui dévore les Juifs, qui saisit les laïcs et qui n'épargne pas les clercs; il n'y a pas de concile ou de synode qui n'en parle et qui ne la condamne (excommunication, privation de sépulture ecclésiastique : MANSI, *C. a. c.*, t. XIII et XIV, passim). On n'arrive pas à comprendre comment l'argent peut engendrer de l'argent, comment le temps peut être un facteur de gain : « ... vendentes tempus, quod Dominus voluit cunctis esse commune, vilius ementes et carius vendentes pro dilatatione temporis non venalis » (MANSI, *o. c.*, XIII, c. 1456). Les gens particulièrement englués par l'*usurarum vorago* (concile de Lyon de 1245) sont les *mercatores* (« quos, ut loquamur rectius, direptores possumus merito appellare » : concile d'Avignon de 1282); en France ce sont les Lombards et généralement les étrangers (concile de Sens de 1269). En Italie, où l'économie était florissante plus qu'ailleurs, où les corporations d'arts et métiers constituaient l'ossature des communes, où les marchands étaient de vrais puissances, les créateurs de banques et donc du capital (ils se soutenaient mutuellement à l'étranger : v. l'*Universitas mercatorum italicorum nundinas Campaniæ in regno Franciæ frequentantium*, dans SAPORI, *Il mercante italiano nel M.E.*, p. 704), où ils se mettaient même à la disposition du Saint-Siège (mercatores papæ), la question de l'usure n'était pas moins épineuse qu'en France, mais l'habitude de manier l'argent portait facilement à des compromis dans la pratique et la méfiance à l'égard des marchands était moins sentie; d'ailleurs la *pravitas usuraria* se dissolvait souvent dans les testaments favorables aux pauvres. Cela n'empêche que Dante n'ait condamné les usuriers (*Inferno*, c. XVII) et en particulier les larrons de sa belle Florence, ville qui au XIIIe s. s'était énormément enrichie (v. A. DOREN, *Storia economica dell'Italia nel M.E.*, p. 430 et suiv.) : « Godi Fiorenza, poiché se' si grande,/che per mare e per terra batti l'ali,/e per lo'nferno tuo nome si spande!/Tra li ladron trovai cinque cotali/tuoi cittadini, onde mi ven vergogna... » (*Inferno*, c. XXVI, v. 1-5).

317 RUTEBEUF, *De sainte Eglise*, v. 97 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 49); *De l'estat du monde*, v. 135 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 22) : « ces genz menues/qui besoingnent parmi les rues/et chascuns fet divers mestier... il vuelent estre bien paié/et petit de besoingne fère... » A propos de ces gens, on attendrait sur les lèvres de Rutebeuf un jugement plus bénin, fait de compréhension, de sympathie, mais le moraliste tâche d'être impersonnel, d'oublier sa face d'homme.

318 *La Descorde de l'Université*, v. 35 (*Œuvres*, I, p. 180); *Les plaies du monde*, v. 100 (*Œuvres*, II, p. 29).

319 *Li Diz de l'Universitei*, v. 14 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 183); *Les plaies*, etc., v. 89 et suiv. — Sur les conditions des étudiants à Paris v. C. H. HASKINS, *The life of mediaeval Students* et *The University of Paris*, passim; Ch. SAMARIN, *La vie estudiantine à Paris au m. â.*, p. 119 et suiv.; G. DUPONT-FERRIER, *La faculté des Arts dans l'Université de Paris*, passim. Les querelles parmi les étudiants et à cause des étudiants étaient assez fréquentes à Paris; parfois elles entraînaient la mort de quelqu'un (v. ETIENNE DE TOURNAI, *Epist.* 185, dans MIGNE, *P.L.*, t. CCXI, c. 471).

320 RUT., *La Desputison de Charlot...*, v. 93 (*Œuvres*, II, p. 12).

321 *De l'estat du monde*, v. 157 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 23). « Ils étaient si persuadés qu'on leur devait de l'aide que les refus les outraient. Ils se répandaient en doléances sur l'avarice des grands » (E. FARAL, *Les jongleurs en France au m. â.*, p. 126, 149 et suiv.); voir aussi le plaisant fabliau rapporté par J. BÉDIER, *Les Fabliaux*, p. 404; mais en vain, la société du XIIIe siècle, d'esprit bourgeois est une société en mouvement... on n'a pas le temps d'écouter ni l'envie de faire cadeau de ce qu'on a laborieusement acquis.

322 RUTEBEUF, *La Griesche d'Esté*, v. 77 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 32).

323 *Li Diz des Ribaux des Greive*, passim (*Œuvres*, II, p. 6); *La bataille des vices et des vertus*, v. 75 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 208) : « Or est bien droiz et resons/que si granz dame (humilité=ordre mendiant) ait granz mesons... »

324 « Diex gart Paris de meschéance... » (RUT., *Les Ordres de Paris*, v. 22 : *Œuvres*, I, p. 189).

325 Dans la satire contre les Mendiants, par ex., dans le sillon de Rutebeuf on trouvera Jehan de Condé, Gervais du Bus, l'auteur de *Fauvel*, l'Anonyme du Soissonnais (v. Ch.-V. LANGLOIS, *La vie en France au m. â.*, II, p. 347); on trouvera surtout Jean de Meung, l'auteur de *Renart le Contrefait* et Jacquemart Gelée, qui hériteront de lui

l'esprit âpre et piquant (v. A. JUBINAL, *Rut., Œuvres compl.*, I, p. 209). Au siècle suivant, Gilles li Muisis dira de son époque tout le mal possible et regrettera le temps jadis, le temps de cette même génération que Rutebeuf avait flagellée (v. Ch.-V. LANGLOIS, *La vie en France au m. â.*, t. II, p. 339 et 345 et suiv.)... mais le *laudator temporis acti* est de tous temps.

326 Voir J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, p. 20-22.

327 RUTEBEUF, *Li Diz de Puille*, v. 15 (*Œuvres*, I, p. 170) : « s'avons pou à vivre » : c'est bien là le leitmotiv des *Complaintes* et des *Diz*, notamment dans *Œuvres*, I, p. 137, v. 192 et suiv.; *ib.*, I, p. 166, v. 97 et suiv.; *ib.*, I, p. 116, v. 173, etc.; voir aussi (sans citer le titre des poèmes) RUT., *Œuvres*, I, p. 65, v. 1 et suiv.; *ib.*, I, p. 103, v. 1 et suiv.; *ib.*, I, p. 141, v. 289; *ib.*, I, p. 162, v. 21 et suiv.; *ib.*, II, p. 380, v. 1925 et suiv.; *ib.*, I, p. 113, v. 145; *ib.*, I, p. 137, v. 195; *ib.*, I, p. 156, v. 177; *ib.*, I, p. 166, v. 105, etc.

328 RUTEBEUF, *Du Pharisian*, v. 102 (*Œuvres*, I, p. 247); *Li Diz des Règles*, v. 101 (*Œuvres*, I, p. 229); *La Complainte d'outre-mer*, v. 173 (*Œuvres*, I, p. 116). C'est ce que pensait maître Guillaume (*De periculis*, dans *Opera omnia*, p. 19-23) : « prope est tempus Antichristi... verisimile est quod sumus prope finem mundi. » La littérature du XIIIe siècle compte au moins cinq versions en vers français de l'*avènement de l'Antéchrist* (v. E. WALBERG, *Deux versions inédites*, etc., p. IX-XV). Il est intéressant de voir comment l'idée de l'Antéchrist proche à paraître est très vivante, depuis Joachin de Flore jusqu'à maître Guillaume, à Jean de Paris, à Arnaud de Villeneuve, c'est-à-dire dans un siècle orienté de toute évidence vers le progrès humain (v. F. PELSTER, *Die Quæstio Heinrichs von Harclay*, dans *Archivio it. per la Storia della Pietà*, I, p. 25-82). L'idée de la fin du monde prochaine était un lieu commun au m. â., soit, mais qui ne manquait pas de résonances.

329 RUTEBEUF, *Œuvres*, passim, notamment I, p. 114, v. 152; *ib.*, I, p. 130, v. 7-8; *ib.*, I, p. 144, v. 355; *ib.*, I, p. 170, v. 17 et suiv.; *ib.*, II, p. 23, v. 169; *ib.*, II, p. 310, v. 1 et suiv.; *ib.*, I, p. 24, v. 39; *ib.*, I, p. 143, v. 332, etc.

330 *Li Dit de l'Ypocrisie*, passim (*Œuvres*, II, p. 217); *La bataille des vices et des vertus*, passim (*Œuvres*, II, p. 204); *La Voie de Paradis*, passim (*Œuvres*, II, p. 169); *Du Pharisian*, passim (*Œuvres*, I, p. 243), etc.

331 *Li Diz de la Voie de Tunes*, v. 1-2 (*Œuvres*, I, p. 161).

332 Voir note 330. — *La Complainte de maître Guillaume*, v. 37 et suiv. (*Œuvres*, I, p. 97); *Du secrestain et de la famme au chevalier*, v. 33 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 115). Evidemment c'est dans le goût du *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris, v. 169 et suiv. (éd. S. Battaglia, 1947).

333 Voir au commencement des fabliaux la leçon de morale : *Li Diz de freire Denize* (*Œuvres*, II, p. 63), l'habit ne fait pas le moine; *Li testament de l'Ane* (*Œuvres*, II, p. 78), sur la médisance et l'envie; *Le pet au vilain* (*Œuvres*, II, p. 86), sur la vilenie; *De Charlot le juif* (*Œuvres*, II, p. 98), sur la tromperie; *Du secrestain et de la famme au chevalier* (*Œuvres*, II, p. 113), sur l'envie; sur les deux morales du *Dit de la damme qui fist trois tours entour le moustier* (*Œuvres*, II, p. 105), voir L. CLÉDAT, *Rutebeuf*, p. 180. L'ouvrage de M. Clédat, à notre avis, est peu pénétrant; c'est pourquoi nous ne l'avons cité que rarement, bien que le jugement négatif de P. Keins (« Clédats Buch über Rut. lässt uns über die Weltanschauung des Dichters völlig in Umklaren... » : v. *Z. f. R. Ph.*, LIII, p. 569) nous paraisse exagéré.

334 Loin de nous la prétention d'avoir *scruté* jusqu'au fond le cœur de l'homme. On a vu que les sondages pratiqués jusqu'à présent peuvent avoir des points faibles, même ceux... de Leo Ulrich « der wie kein anderer Rutebeuf in Herz gesehen hat » nous assure K. PLENZAT (*Theophiluslegenden*, etc., dans *Germ. St.*, 43, 1926). Aussi nous contentons-nous de présenter un point de vue qui d'ailleurs en résume d'autres.

335 En effet, « au dessus de la piteuse « épouserie » de la pauvreté ou de la malchance au jeu, de la crainte de la mort, plane ce désir du beau, du bien, du rachat, du repentir et de la joie éternelle » (Gérard D'HOUVILLE, *Festival Rutebeuf*, dans la *Revue des deux mondes*, 1936, p. 686).

336 L. GÉNICOT, *Les lignes de faîte du m. â.*, p. 266-267. Rutebeuf certes aimait la vie dans ses diverses expressions plus ou moins bourgeoises, mais on a de la peine à trouver dans ses poèmes ce « rabelaisian love of life » dont on l'a gratifié (Ch. POST, *The Paradox of humor and satire in the poems of Rutebeuf*, dans *French Review*, 1952, XXV, p. 364); on a beau se rapporter à ses *fabliaux*, le langage licencieux ou libertin ne relève pas d'une *conception de la vie* plus ou moins païenne comme chez Rabelais.

337 Rutebeuf avait certainement conscience de la valeur de ses rimes : v. *Li Dit d'Ypocrisie*, v. 50 et suiv. (*Œuvres*, II, p. 222-223) : « mainte parole avons tenue/de vos,

c'onques mais ne vous véismes,/[lui dit son interlocuteur, le nouveau pape] et de vos dis et de vos rimes/que chascuns déust conjoïr... »; *La Complainte Rut.*, v. 11 (*Œuvres*, I, p. 14). Seulement devant la Vierge et les saints, paraît-il, il se croit en devoir de reconnaître ses limites et ses imperfections : « si j'estoie bons escrivains... » (*Un Dist de Nostre-Dame*, v. 19 : *Œuvres*, II, p. 165; *La Vie Ste Elysabel*, v. 977 : *Œuvres*, II, p. 346; *Du secrestain*, etc., v. 93 : *Œuvres*, II, p. 117), mais c'est un lieu commun qui revient sous la plume de maints écrivains et, *mutatis verbis*, sur les lèvres de bien des prédicateurs quand il s'agit de faire hommage à la Beauté par excellence ou à tel saint patron.

338 Voir A. JEANROY, *Histoire des Lettres au m. â.*, dans G. HANNOTAUX, *Histoire de la Nation franç.*, t. XII, p. 419. — Ceux qui ont étudié Rutebeuf hors de son milieu en ont faussé l'image. On ne saurait accepter les jugements que certains critiques portaient autrefois sur le trouvère : H. P. Tjaden dans sa thèse sur Rutebeuf (*Untersuchungen über die Poetik Rutebeufs*, Marburg, 1885, p. 72) croyait voir en lui un avant-coureur de Luther; M. Lenient (*La satire en France au m. â.*, 1893, p. 61) le qualifiait de poète *libéral*, de chrétien *raisonneur*, d'homme qui « joue avec la foi »; P. Keins le présentait comme un « Gallikaner und Antipapist » et le voyait engagé, avec Guillaume et Roger Bacon, dans la lutte de classe : « Doch was für diese drei Zeitgenossen geistige Probleme waren, bedeuteten den Massen ständische Fragen, d. h. Bewegungen einer neuen entstehenden gesellschaftigen Klasse gegen die herrschenden Schichten des Klerus und Adels... Ihr geistiges Werk und ihre Distanz von der herrschenden Klasse charakterisieren Rutebeuf, Guillaume und Roger Bacon als Vorkämpfer einer grundsätzlich neuen Kultur » (*Rutebeufs Weltanschauung in Spiegel seiner Zeit*, dans *Z. f. R. Ph.*, 1933, LIII, p. 570-573). C'est un miroir, à notre avis, quelque peu déformant.

Le IXe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française

Aix-en-Provence - 2-5 septembre 1957

Le IXe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française s'est tenu en cette année 1957, du 2 au 5 septembre, à Aix-en-Provence, au siège des Nouvelles Facultés, sous le haut patronage de M. le ministre de l'Éducation nationale et la présidence de M. Gaston Berger, membre de l'Institut et directeur général de l'enseignement supérieur. La vieille capitale de la Provence, toujours jeune de vie dans le décor perpétuel de ses hôtels aristocratiques et de ses luxuriants platanes, a accueilli, à la suite du Xe Festival musical, plusieurs centaines de congressistes philosophes, dont 343 déjà inscrits avant l'ouverture du Congrès avec 24 délégués officiels des universités, dont l'Université d'Ottawa [1]. C'est que la charmante ville « des eaux et des arts » est aussi devenue, sous l'impulsion du grand philosophe de notre temps, Maurice Blondel, un foyer actif et bien apprécié des spéculations philosophiques.

L'organisation du Congrès, due aux dévoués membres de la Faculté des Lettres, s'est avérée parfaite tant au point de vue du programme académique que pour l'accueil réservé aux congressistes : tout était prévu et sagement coordonné, y compris une prime de réduction du prix des billets de chemin de fer. Outre les séances d'étude qui se poursuivaient sans répit : le matin, de 8 h. 30 à 12 heures; l'après-midi, de 2 h. 15 à 5 h. 30, et même le soir, de 9 heures à 10 h. 30, il y eut réception officielle : le dimanche 4 septembre, à 8 h. 30 du soir, au siège de l'ancienne Faculté; le lundi, à 5 h. 30 de l'après-midi, au pavillon Vendôme, par la municipalité d'Aix-en-Provence, et le mardi, à 6 heures de l'après-midi, à l'hôtel d'Espagnet, par M. le recteur de

[1] M. Thomas Greenwood, professeur à l'Université de Montréal, était aussi présent et a donné une communication intitulée : *L'homme politique à l'âge atomique.*

l'Académie d'Aix-Marseille. Puis, mercredi soir, à 7 h. 15, un banquet réunissait les congressistes à l'hôtel *La Réserve*, Corniche, Marseille. Enfin, jeudi 5 septembre, une excursion permettait aux congressistes de visiter des centres d'intérêt comme Arles, Saint-Rémy et les Baux.

Les communications, environ cent vingt, furent centrées sur le thème général : *L'homme et ses œuvres*, illustré par un graphique original de l'artiste Jean Lurçat. Grâce à une distribution précise des travaux en séances plénières et multiples séances parallèles, les rapporteurs eurent la possibilité de donner leur communication et après chacune d'elles, un temps convenable fut réservé à la discussion qui ne manqua ni d'intérêt ni de profit. Le délégué officiel de l'Université d'Ottawa fut assigné à la présidence de l'une de ces assises, et il est heureux de remercier ici les organisateurs du Congrès pour cette délicate courtoisie.

La séance d'ouverture, honorée de la présence de Son Excellence Mgr Charles-Marie de Provenchères, archevêque d'Aix, a été marquée par la brillante dissertation du président, M. Gaston Berger. L'orateur voulut rendre hommage à trois philosophes aixois disparus, qui ont particulièrement illustré la chaire d'Aix : MM. Maurice Blondel, Jacques Paliard et Joseph Segond : tous trois penseurs de grande envergure, dont la probité professionnelle rehaussait et valorisait la mission pédagogique.

Il est impossible de rendre compte en détail, ici, des communications du Congrès aussi nombreuses que variées. A la tribune, on ne se contenta pas d'appeler des philosophes de profession; pour donner au thème du Congrès, *L'homme et ses œuvres*, toute l'ampleur dont il était susceptible, furent convoqués outre les philosophes, toutes les compétences capables de mettre sous nos yeux toutes les œuvres de l'homme dans leur grande variété. Ainsi on entendit tour à tour les représentants les plus autorisés de la technique, de la recherche scientifique, de l'art, de la littérature, voire de l'administration des grandes entreprises, témoigner des résultats de leurs expériences, de leurs enquêtes et de leurs réflexions. Chose fort opportune, comme le soulignait M. Marcel Barzin dans son allocution finale du Congrès, puisque le philosophe doit réfléchir sur toutes les données expérimentales que les hommes de la technique et de l'art sont à même de lui

fournir. A la diversité des sujets traités s'ajoutait, on le devine, celle des tendances philosophiques et des préoccupations éthiques; cependant, une telle diversité n'a fait qu'accentuer la parfaite cordialité des rapports mutuels qui n'a pas été l'un des aspects les moins significatifs du Congrès.

M. Marcel Barzin, président de la Fédération internationale des Sociétés de Philosophie et ancien recteur de l'Université de Bruxelles, chargé de la séance de synthèse, s'en est acquitté de main de maître, en dépit de son aversion, clairement professée d'ailleurs, contre cette manière habituelle de clôre les congrès. On doit convenir avec lui de l'extrême difficulté de cette tâche; on peut même accepter la discussion sur son profit immédiat. On ne peut nier, cependant, que le congrès, sans ce groupement des travaux en un faisceau à la fois harmonieux et lumineux, serait privé d'une sorte de bouquet de fête qui, à l'instar d'un beau feu d'artifice, doit terminer tout festival ! En tout cas, suivant l'exposé de l'orateur, nous ramènerons les communications du Congrès à trois chefs principaux. Sacrifiant délibérément, et pour cause, les communications se rapportant plus spécifiquement à quelques questions particulières philosophiques ou à l'histoire de la philosophie, pour s'en tenir plus étroitement au thème fondamental du Congrès : *L'homme et ses œuvres*, on trouve d'abord celles qui traitent de l'*œuvre en général*, et tendent à définir la création de l'homme à ses différents niveaux. Un second groupe tendait à établir le *rapport dramatique entre l'homme et ses œuvres*, tel qu'il résulte du sentiment de l'homme trop souvent trahi par l'imperfection de ses moyens d'expression ou aux prises avec les revanches d'une technique insuffisamment contrôlée. Enfin, un dernier groupe de communications dont les auteurs s'étudiaient à souligner et à apprécier la *valeur de l'œuvre elle-même* de l'homme.

Nous renonçons à analyser davantage tous ces importants travaux dont la simple nomenclature dépasserait les limites de ce modeste article. D'ailleurs, ces travaux étaient, pour la presque totalité, déjà publiés sous une forme concise mais suffisamment élaborée, dans le volume des *Actes du Congrès*, édité comme numéro spécial de la revue des *Études philosophiques*; grâce à cette publication anticipée, chacun

pouvait suivre plus aisément les développements des différentes communications.

De l'ensemble des communications, des discussions qui les suivirent et des conversations intimes qui les prolongèrent, on peut dégager, semble-t-il, une première leçon réconfortante : c'est celle d'une préoccupation générale et sincère du réalisme philosophique. Nonobstant les divergences de pensée des philosophes, on sent chez eux le souci commun de tabler sur le réel, bien qu'on ne s'accorde pas toujours sur la manière de le saisir, de l'assimiler par le pensée ou même de l'exprimer. Cette recherche passionnée du réel devrait conduire graduellement le philosophe moderne fort loin dans la conquête de la vérité intégrale et, logiquement, le forcer à déboucher sur le monde transcendant pour atteindre la raison d'être ultime de toute chose; comme le scientiste contemporain ne se lasse pas d'explorer le cosmos et de dépasser ses propres conquêtes.

Il ne sera pas indiscret de signaler une seconde constatation, négative, mais qui pourrait être aussi profitable. Pourquoi, de la part de tant d'esprits puissants et épris de vérité, cette réticence quasi absolue sur toute une philosophie qui a eu, cependant, ses génies de premier plan, qui reste encore vivante dans un large secteur du monde pensant et qui se trouve solidement établie précisément sur ce réalisme de bon aloi que tous cherchent à poursuivre jusque dans ses derniers replis ! Avec un parfait naturel, tout en professant une érudition universelle, on passe à pieds joints de l'illustre Platon à Descartes, Malebranche, Kant, sans aucune référence aux œuvres monumentales qui ont comblé l'espace immense des siècles intermédiaires. Pourtant, il est indubitable qu'un contact loyal et approfondi avec les philosophes et les penseurs de cette époque suffirait à convaincre quiconque des valeurs réelles et fécondes de leur pensée, comme l'attestent de remarquables exemples, hélas ! trop peu nombreux. Espérons que cet oubli systématique finira par céder à l'élan de la recherche de la vérité intégrale, permettant ainsi aux penseurs contemporains de renouer avec une philosophie, qualifiée à juste titre par Léon XIII de *philosophia perennis*, qui a fait ses preuves et qui ne saurait manquer d'apporter beaucoup de lumière pour la solution des problèmes actuels et d'aider

puissamment les philosophes dans leurs efforts de reconstruction du savoir.

En terminant, il convient d'exprimer toute notre gratitude envers les Facultés d'Aix et les féliciter chaleureusement pour la belle organisation du Congrès et l'accueil sympathique ménagé aux congressistes.

Joseph ROUSSEAU, o.m.i.,
procureur général auprès du Saint-Siège,
délégué de l'Université d'Ottawa.

Rome, le 15 septembre 1957.

Témoignage de vitalité intellectuelle

Le Congrès des Sociétés savantes
1957

I. — ORGANISATION DU CONGRÈS.

Du 5 au 17 juin 1957 s'est tenu à Ottawa le Congrès des Sociétés savantes du Canada. L'Université d'Ottawa, dont les progrès furent constants et rapides au cours de la dernière décennie, fut choisie comme lieu de réunion de ces importantes assises qui marquèrent sans aucun doute l'Université d'Ottawa comme l'un des centres les plus importants de haute culture dans notre pays.

Cet honneur, l'Université d'Ottawa le recevait pour la première fois depuis que les Sociétés savantes prirent l'habitude de se réunir ensemble, il y a environ une dizaine d'années. Autant qu'il est possible de refaire l'histoire des Congrès des Sociétés savantes, il y a en effet dix ans que plusieurs sociétés savantes canadiennes tiennent leur réunion annuelle en même temps que la Société royale du Canada et au même endroit. Il semble que le premier congrès eut lieu à l'Université Laval en 1947. Depuis cette époque, les sociétés, chaque année plus nombreuses, ont visité l'Université de la Colombie canadienne, à Vancouver, l'Université Dalhousie à Halifax, le Collège royal militaire à Kingston, l'Université McGill à Montréal, l'Université Laval à Québec, The University of Western Ontario à London, l'Université du Manitoba à Winnipeg, l'Université de Toronto et l'Université de Montréal.

La réunion d'Ottawa coïncidait donc avec le dixième anniversaire de ces séances annuelles. On s'efforça de célébrer ce fait de façon digne. Tandis que seize sociétés se réunissaient à Toronto en 1955 et que dix-sept tenaient leurs assises à l'Université de Montréal en 1956, vingt-trois répondirent à l'invitation de l'Université d'Ottawa en 1957.

Il était en effet convenable qu'un nombre aussi imposant de sociétés fussent présentes dans la capitale fédérale cette année, puisque 1957

ramenait le soixante-quinzième anniversaire de la fondation de la Société royale du Canada par le marquis de Lorne, alors gouverneur général du Canada.

Au cours de la réunion générale de la Société royale du Canada à l'Université de Montréal, le 13 juin 1956, l'assemblée accepta l'invitation du T.R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur de l'Université d'Ottawa, de tenir ses prochaines assises à Ottawa [1]. M. Pierre Daviault, secrétaire de la Société royale du Canada, donnait connaissance de cette décision au T.R.P. Recteur par lettre du 27 juin 1956 [2].

L'Université s'organisa immédiatement. Le 1er août, le T.R.P. Recteur nommait le comité provisoire du Congrès de 1957 en désignant les révérends pères Gaston Carrière, o.m.i., Maurice Beauchamp, o.m.i., et Jean Moncion, o.m.i.

Le président du comité provisoire se mit sans tarder à l'œuvre et rencontra au cours de l'été M. André Bachand, directeur des relations extérieures à l'Université de Montréal, et président de l'organisation du Congrès de Montréal. Ce dernier donna plusieurs renseignements particulièrement utiles et eut même la délicatesse de prêter à l'Université d'Ottawa toute la documentation relative aux congrès de Toronto et de Montréal. Ces documents furent d'une aide très appréciable [3]. Grâce à l'expérience acquise durant la préparation des deux précédents congrès, l'organisation de celui d'Ottawa fut rendue plus facile.

Dès le 8 septembre, les sociétés suivantes étaient invitées à s'unir à la Société royale du Canada : l'Association canadienne des Géographes, l'Association canadienne des Directeurs de l'Extension de l'Enseignement et des Cours d'Été, l'Association des Études classiques au Canada, l'Association des Universités canadiennes, l'Association canadienne des Slavistes, le Conseil canadien des Recherches sur les Humanités, l'Association des Professeurs de Droit au Canada, l'Association canadienne des Doyens et des Professeurs d'Éducation, l'Association universitaire de Placement et d'Orientation, le Conseil canadien des Recherches en Sciences sociales, la Société historique du Canada, l'Association

1 *Procès-verbaux de la Société royale*, 1956, Ottawa, Royal Society of Canada, [s. d.], p. 35.

2 Archives de l'Université d'Ottawa.

3 A la suite du Congrès de 1957, la documentation relative au Congrès d'Ottawa fut envoyée à M. H. Scargill, secrétaire général du Congrès des Sociétés savantes, qui se réunira à l'Université d'Edmonton en 1958.

canadienne de Linguistique, l'Association canadienne des Humanités, l'Association canadienne des Physiciens, l'Association canadienne des Boursiers Rhodes, l'Institut canadien des Affaires internationales, l'Association canadienne des Sciences politiques, l'Institut canadien des Affaires internationales et l'Association des Écoles canadiennes de Commerce et d'Administration d'Affaires. Quelques semaines plus tard toutes ces organisations avaient accepté l'invitation.

D'autres associations ne purent se rendre à Ottawa, la date de leur congrès de 1957 étant déjà fixée. Ce sont : l'Association canadienne des Musées, l'Association canadienne des Écrivains, l'Association canadienne de Bibliographie et l'Institut de Chimie [4].

Le 28 novembre, le Comité national des Écoles canadiennes de Travail social demandait à se joindre aux autres sociétés afin de s'unir plus étroitement aux universités, mais le 4 avril 1957, ce même Comité se voyait dans l'impossibilité de tenir le congrès entrevu.

De son côté, le docteur William Robbins, de l'Université de la Colombie canadienne, qui avait déjà organisé une réunion des professeurs d'anglais dans les universités, demandait à tenir une réunion à Ottawa afin de préparer les voies à l'organisation d'une association de professeurs d'anglais.

Enfin, pour signaler dignement les vingt-cinq ans d'enseignement aux facultés ecclésiastiques depuis la refonte de la charte, conformément à la constitution apostolique *Deus Scientiarum Dominus*, et pour montrer que l'Église catholique porte une grande sollicitude aux études sérieuses, le président du comité provisoire invita, le 30 novembre, les doyens des facultés de théologie, de philosophie et de droit canonique à organiser des congrès dans les domaines de leur compétence. Les facultés de théologie et de philosophie répondirent effectivement à l'invitation et la Catholic Theological Society of America (section canadienne) se rendit à Ottawa tandis que les philosophes canadiens organisèrent leur premier congrès national à Ottawa.

A la suite de ces démarches, en s'appuyant sur les statistiques des congrès de Toronto et de Montréal, il était possible de prévoir que près de 2.500 délégués participeraient aux travaux des diverses associations.

[4] Cette association a déjà résolu de tenir son congrès à Ottawa, en 1961.

Le travail était suffisamment avancé pour organiser les comités qui devraient bientôt se mettre à l'œuvre.

Dans une réunion tenue le 22 novembre, il fut décidé que les comités suivants seraient mis sur pied : *Réception* [5], qui se transforma un peu plus tard en comité *d'Accueil et des Réceptions* [6], *Logement* [7], *Publicité* [8], *Expositions* [9], *Locaux* [10], *Programme* [11], *Impressions* [12], *Affiches* [13], *Inscriptions* [14], *Initiatives féminines* auquel vint s'adjoindre le comité des *Décorations* [15]. On ne jugea pas opportun de créer de comité des *Finances*, le trésorier de l'Université voulant bien se mettre à la disposition du Secrétariat général du Congrès [16].

Le Secrétariat général du Congrès [17] se tint dès les débuts en étroite relation avec les secrétaires des diverses associations et servit d'agent de liaison entre les différents comités. Il vit donc à l'organisation générale du Congrès : préparation des formules d'inscriptions et de renseignements généraux [18], cartes d'invitations diverses, programme

5 Ce comité se composait d'abord des révérends pères Rémi Nault, o.m.i., assistant-trésorier, et Gérard Gagnon, o.m.i., assistant du doyen de la Faculté des Arts.

6 Lors de sa transformation, le comité fut placé sous la direction du révérend père Marcel Perreault, o.m.i., de la Faculté des Sciences pures et appliquées, et composé des professeurs L.-A. Beauchesne *(Protocole)*, J. Lefaivre *(Transport)*, Q.-N. LaHam *(Police)*, J. Vaillancourt *(Stationnement)* et G. Dozois *(Réceptions)*.

7 Le Dr Pierre Gendron, doyen de la Faculté des Sciences pures et appliquées, voulut bien se charger de ce comité, assisté des professeurs L.-A. Madonna, André Desmarais, Claude Godin, Gilles Lamarche, Ludovic Ouellet et de Mlle Odette Lapointe.

8 Sous la présidence du Dr Emmett O'Grady, chef du Département d'Anglais à la Faculté des Arts, ce comité comprenait aussi les professeurs Jean-Louis Allard, Gordon Boreham et D. McGuinty.

9 Le Dr George Buxton dirigea ce comité.

10 Le Dr Jacques Lussier, assistant du doyen de la Faculté de Médecine, devenu le doyen de la même Faculté, vit à la marche de ce comité avec l'aide du révérend père Roméo Legault, o.m.i.

11 Le révérend père Etienne Gareau, o.m.i., chef du Département de Latin à la Faculté des Arts, fut aidé des professeurs Jean Spekkens et Leo Stock.

12 Le révérend père Jean Moncion occupa la direction de ce comité composé également du révérend père Léopold Lanctôt et de Mlle Berthiaume.

13 M. le professeur Raymond Rowe, de la Faculté des Sciences, assisté de M. Georges Ranger, accepta de diriger ce comité.

14 Les révérends pères Jean Moncion, o.m.i., Léonard Ducharme, o.m.i., et M. le professeur Gilles Portugais virent au bon fonctionnement de ce comité.

15 Le Dr Eveline LeBlanc, économiste ménagère au ministère de l'Agriculture à Ottawa, voulut bien se charger de ce comité et s'adjoindre de précieuses auxiliaires.

16 Les révérends pères Lucien Therrien, o.m.i., trésorier, et Rémi Nault, o.m.i., assistant-trésorier, furent d'un secours inappréciable.

17 Le secrétariat était composé des révérends pères Gaston Carrière, o.m.i., vice-doyen de la Faculté de Philosophie, et Gérard Gagnon, o.m.i., assistant du doyen de la Faculté des Arts.

18 On imprima 12.000 formules d'inscription et de renseignements généraux dont 10.000 furent distribuées aux sociétés.

général du Congrès [19], programme spécial pour la presse, la radio et la télévision [20], programme spécial pour les dames [21], avis de locations de chambres [22] et à la préparation d'une foule d'autres impressions de moindre importance.

Le Secrétariat général tint également au jour le jour un fichier et un tableau de tous les congressistes inscrits avant le 5 juin, ce qui permit de prévoir assez approximativement le nombre de délégués aux réunions de chacune des sociétés et de faciliter la distribution des locaux pour les réceptions et les conférences.

Le Secrétariat général obtint du Saint-Père un télégramme de bénédiction sur les travaux du Congrès [23]. Ce télégramme lu au buffet offert à la Société royale du Canada par Son Excellence révérendissime monseigneur Giovanni Panico, délégué apostolique, semble avoir fait une profonde impression chez les congressistes.

Enfin le Secrétariat général s'occupa de l'organisation et de la mise en place des diverses expositions : Voie maritime du Saint-Laurent, Office national du Film, UNESCO, University of Toronto Press, Prentice Hall, Imprimerie de la Reine, Magneticon, Éditions de l'Université d'Ottawa, exposition d'art artisanal présentée par le ministère de l'Agriculture de la province de Québec et exposition de peintures canadiennes par la Galerie nationale.

Dès le mois d'octobre le Secrétariat entra en pourparlers avec le Bureau du Tourisme et de la Publicité de la ville d'Ottawa. Grâce à M. Geldert, directeur de cet organisme, on fut bientôt en possession d'un relevé complet des chambres disponibles.

[19] 3.000 exemplaires furent imprimés. Le programme bilingue comprenait 28 pages de texte français et 28 pages de texte anglais.

[20] Il fut tiré 150 exemplaires de ce programme bilingue de 61 pages, qui contenait la liste des sociétés présentes au Congrès ainsi que le nom et l'adresse du secrétaire ou du représentant local, une courte notice historique sur chaque société, la liste des sociétés présentes chaque jour et la liste complète des conférences et des communications au programme des diverses sociétés.

[21] On imprima 1.500 exemplaires de ce programme bilingue de huit pages.

[22] 2.500 exemplaires furent préparés. La formule était également bilingue.

[23] Voici le texte du télégramme envoyé au Saint-Siège ainsi que la réponse reçue de Rome :

« Ottawa, le 6 juin 1957. A Secretis Vatican City. Le comité d'organisation du Congrès des Sociétés savantes ayant lieu à Ottawa du 5 au 17 juin présente ses respectueux hommages à Sa Sainteté et La prie d'accorder la bénédiction apostolique afin que leurs délibérations soient fructueuses. Giovanni Panico. »

« Citta del Vaticano 8 1400. Lft Delapost, Ottawa, Ont. Sa Sainteté invoquant abondantes lumières sur Congrès Sociétés savantes envoie tout cœur participants gage fructueux travaux bénédiction apostolique implorée. Dell'Aqua Substitut. »

Le Secrétariat ayant expédié les formules d'inscriptions le 27 mars [24], le comité du *Logement* fut bientôt en état de commencer son travail. Du 1er avril au 17 juin, le comité trouva du logement à 600 personnes pour une durée de 2.472 jours, en particulier à 358 personnes (1.338 jours) dans les résidences universitaires, 225 (780 jours) dans les hôtels. Les autres demeurèrent dans des motels, des maisons de touristes ou des habitations privées. Durant le Congrès le bureau de Logement fut ouvert de 8 heures du matin à minuit. Il va sans dire qu'il fallut à la dernière minute trouver des chambres pour un certain nombre de délégués qui avaient négligé d'en faire la demande plus tôt.

Le comité de *Publicité* fut l'un des plus actifs. De ses bureaux situés dans l'édifice du C.E.O.C. il fut en contact constant avec les officiers de la presse, de la radio et de la télévision. Il nous fait plaisir de mentionner que les journaux locaux, la presse canadienne, les différents postes de radio locaux et le réseau national de Radio-Canada (radio et télévision) donnèrent une publicité complète et intelligente au Congrès d'Ottawa.

Avec l'aide du Secrétariat, le comité s'efforça également de rendre tous les services possibles à l'Office national du Film dont les officiers passèrent plusieurs jours à l'Université, travaillant à la préparation d'un court métrage sur la vie intellectuelle du Canada [25].

Le comité des *Locaux* distribua les salles selon les besoins des réunions ou des réceptions. D'après des statistiques préparées par le président du comité, 198 salles furent occupées pendant au moins une demi-journée pour les conférences et les réunions. Ces salles étaient réparties entre les édifices de la Faculté des Arts, de la Faculté de Médecine, de l'École normale, de l'École de Psychologie et d'Éducation et de la Salle académique.

Le comité des *Affiches* se chargea de la préparation de toutes les affiches requises durant le Congrès.

Le comité des *Initiatives féminines et des Décorations* fut certes l'un des plus actifs, puisqu'il veillait aux différentes visites de la ville

[24] On distribua aussi aux secrétaires 2.000 formules de la Canadian Passenger's Association donnant droit à un tarif réduit sur les chemins de fer.

[25] Durant toute la durée du Congrès, l'Office national du Film organisa des représentations cinématographiques, à l'aide de films d'intérêt général ou de films spécialisés à l'avantage des sociétés.

organisées à l'intention des dames, à la réception des dames, soit congressistes, soit épouses des délégués, et servait en qualité d'hôtesses à toutes les réceptions offertes par l'Université [26]. C'est également à ce comité que l'on doit la décoration de certaines salles de l'Université. Une initiative particulièrement goûtée par les dames fut un défilé de modes organisé par la Canadian Fabrics Foundation, dans l'après-midi du 12 juin.

Le comité des *Impressions* se chargea de voir à toutes les impressions requises pour le bon fonctionnement du Congrès.

Le comité d'*Inscription* fut sans aucun doute le comité le plus occupé au cours du Congrès. C'est sur lui que reposait, pour une très large part, la bonne marche du Congrès.

Les officiers de ce comité et leurs aides durent tout d'abord préparer les enveloppes remises aux congressistes à leur arrivée et contenant tous les documents relatifs au Congrès.

Au moment de son arrivée, le délégué devait simplement remplir une carte perforée au moyen de laquelle le comité était en mesure de fournir en quelques minutes toutes les informations désirées : nom, adresse, société représentée, puis le nombre de délégués au Congrès en général, nombre de délégués dans chaque association, nombre d'inscriptions par jour, pour chaque province, pour la ville d'Ottawa, nombre de femmes déléguées, nombre d'épouses, nombre d'automobiles, nombre de personnes désireuses d'assister au *garden party* gracieusement offert par le très honorable Vincent Massey, gouverneur général.

Un amateur de chronomètre a déterminé qu'il fallait en moyenne moins d'une minute pour parfaire toutes les formalités de l'inscription générale, après quoi le délégué devait se présenter au secrétaire de son association. A certains moments, on comptait une douzaine d'employés au bureau [27].

[26] Les organisations féminines suivantes collaborèrent gracieusement à ce service : Jeanne-LeBer, Fédération des Femmes canadiennes-françaises, Ligue de la Jeunesse féminine, Société d'Etude et de Conférence, University Women's Club, Association des Epouses des Professeurs de la Faculté des Sciences pures et appliquées. Des religieuses des congrégations des Sœurs Grises d'Ottawa et de la congrégation Notre-Dame prêtèrent également leur concours.

[27] Les statistiques compilées au cours du Congrès montrent que 2.834 délégués et 630 épouses de délégués assistèrent au Congrès. La répartition des présences selon les jours fut la suivante : le 5 juin, 207; le 6 juin, 132; le 7 juin, 378; le 8 juin, 459; le 9 juin, 99; le 10 juin, 621; le 11 juin, 838; le 12 juin, 1.074; le 13 juin, 1.607; le

Les renseignements étaient fournis par deux officières du bureau d'information.

Le comité d'*Accueil et de Réception* se divisa en plusieurs sections : *protocole*, ayant soin de voir à la préséance dans les réceptions; *réception*, se chargeant de déterminer le nombre de personnes pour chacune des réceptions [28]; *transport*, dont l'office était de procurer les moyens de transport pour les réceptions données ailleurs qu'à l'Université elle-même; *sûreté*, servant d'agent de liaison entre les autorités du Congrès et le corps de police de la ville d'Ottawa [29]; *stationnement* [30].

Le comité du *Programme*, de concert avec le Secrétariat général, prépara les différents programmes dont il a été fait mention plus haut.

Grâce à la bonne entente et à la collaboration de chacun de ces comités le Congrès se déroula de façon admirable et à l'entière satisfaction de tous les participants.

II. — LENDEMAIN DE CONGRÈS.

Au lendemain de ce Congrès qui amena à l'Université d'Ottawa près de 3.000 délégués [31] unanimement satisfaits [32], il nous semble pouvoir dégager certaines conclusions.

Le Congrès d'Ottawa aura le mérite d'avoir aidé d'abord et assisté ensuite à la fondation de deux nouvelles sociétés savantes destinées à faire chez nous un grand bien : l'Association canadienne des Professeurs d'Anglais dans les Universités et l'Association des Professeurs de Philosophie au Canada.

14 juin, 1.257; le 15 juin, 1.452; le 16 juin, 357; le 17 juin, 50. Dans la seule journée du 10 juin, on reçut 469 délégués et 138 épouses.

28 Le Saint-Patrick College revendiqua l'honneur de recevoir les professeurs d'anglais dans les universités.

29 Fait intéressant à noter, il n'y eut aucun accident à enregistrer.

30 Le comité du stationnement prit soin de plus de 1.200 automobiles, dont 200 du 5 au 8 juin et 1.000 du 9 au 16 juin. Des jeunes étudiants préposés à ce travail fournirent plus de 500 heures de service sur les terrains.

31 On comptait environ 1.500 délégués à Toronto en 1955 et 1.800 à Montréal en 1956.

32 Plusieurs congressistes ont tenu à donner leurs impressions par écrit. Nous extrayons les expressions suivantes de quelques-unes des lettres reçues. On y parle de « réussite exceptionnelle des manifestations », d'« excellent arrangement », « extraordinary fine viands », « excellent accomodation, registration facilities, luncheon and vin d'honneur », « careful planning, the hearty welcome, the excellent meeting rooms », « you did everything to make us feel at home », « a high degree of efficiency », « admirable efficiency », « extremely efficient organization and splendid hospitality... kindness and helpfulness ». Un délégué écrit : « So far as one could judge the organization was faultless — and this means hard and intelligent work — and running it was a staff whose

Le succès obtenu par le premier congrès des philosophes canadiens conduira à la fondation officielle d'une société canadienne de philosophie à l'occasion de la réunion d'Edmonton l'an prochain. Un comité provisoire est déjà à l'œuvre. Cette rencontre qui réunit plus de cent vingt philosophes canadiens sera le point de départ d'une collaboration fructueuse entre tous les philosophes du pays. C'est dans une atmosphère d'entente parfaite que ces intellectuels de langues et de courants d'idées différents se sont réunis durant trois jours. Tous, sans préjudice de leurs idées profondes, auront réussi à se mieux connaître et à travailler ensemble. Il ne fait pas de doute que la future société rendra un grand service à la cause de l'enseignement et de la recherche philosophique au Canada.

Le nombre [33] et la variété des thèmes étudiés au cours du Congrès a fait voir la vitalité intellectuelle de notre pays d'une façon jamais aussi clairement manifestée encore.

Le Congrès des Sociétés savantes tenu en 1957 est donc réconfortant à plus d'un titre. De plus, ces assises resteront également comme une manifestation de l'unité canadienne et comme un témoignage que le caractère propre du pays s'accentue de plus en plus. Le caractère presque intégralement bilingue du Congrès n'a pas manqué de frapper tout observateur quelque peu perspicace. Soit par les conférences prononcées dans les deux langues, soit par la publication des programmes et par d'autres manifestations, le caractère de dualité culturelle et linguistique du pays a été parfaitement respecté. La bonne entente et l'harmonie, la charité mutuelle, peut-on ajouter, n'ont pas été un instant absentes. On sentait qu'une seule nation s'unissait dans l'unique fin de s'adonner aux travaux de l'esprit.

Ces résultats sont un sujet de joie, particulièrement pour l'Université d'Ottawa, qui depuis plus de cent ans travaille à développer et à

courtesy and obvious desire to smooth the path of the visitor was exceptional. Finally the speaches of welcome and introduction were brief, urbane and unpretentious, qualities often sadly lacking at gatherings of this kind. » *The Ottawa Journal* du 15 juin écrivait : « By common agreement of a most uncommon gathering, Ottawa U. has acquitted itself with distinction in every sphere and phase of the deliberations on its campus. » Le journaliste ajoutait encore : « University of Ottawa, itself in the way of bestowing degrees upon worthy recipients, has been awarded a Ph.D. in Hospitality by the Learned Societies of Canada. »

[33] 275 travaux environ furent lus au cours des assises. Un grand nombre de ces travaux avaient été reproduits en entier par le secrétariat général à l'intention de la presse.

répandre cet esprit de compréhension mutuelle et de bonne entente. Aussi le président du Secrétariat général du Congrès n'a-t-il pas manqué, en souhaitant la bienvenue à un groupe de congressistes, d'affirmer encore une fois ce qu'on pourrait appeler le Credo national de l'Université. Il disait :

> Nous espérons que votre séjour au milieu de nous a été agréable et qu'il continuera de l'être jusqu'au moment de votre départ. Soyez en même temps assurés que l'Université d'Ottawa est toujours heureuse de collaborer avec tous les véritables intellectuels dont l'unique ambition est de rendre la nation canadienne grande, belle et forte dans le respect de son caractère de nation chrétienne et bi-ethnique, car si un pays est grand et beau par ses richesses matérielles, fort par sa puissance militaire, il l'est davantage encore par sa culture et son esprit chrétien.

Il ressort de cette réunion un grand optimisme dans l'avenir culturel et même politique du pays. On a senti, pendant douze jours, battre le pouls et vibrer l'âme d'une nation qui sait vivre de l'esprit et qui entend aussi donner à la vie intellectuelle la primauté qui lui revient. Trois mille ouvriers canadiens de l'esprit réunis ensemble dans les murs d'une même école de haut savoir est un spectacle qu'il nous a été donné de contempler pour la première fois dans l'histoire canadienne. Mil neuf cent cinquante-sept reste donc une date à retenir et il est à espérer que pareil spectacle se reproduira souvent.

Le Congrès d'Ottawa restera mémorable à plus d'un point de vue, mais il restera aussi le Congrès qui coïncida avec la fondation du Conseil des Arts. Ce Conseil vient à temps combler un besoin réel. Depuis longtemps, on le désirait, on le souhaitait, on le demandait même. On nous permettra de reproduire ce que nous écrivions dès 1948 dans les pages de cette *Revue* en parlant du Consejo Superior des Investigaciones científicas de Madrid :

> La fondation chez nous d'un organisme semblable au *Consejo Superior* rendrait de grands services. Il ne manque pas dans nos universités et nos instituts de gens de talents et d'études qui travaillent sérieusement; le développement de notre production littéraire et scientifique, surtout depuis la guerre, le prouve clairement. Pourtant un grand nombre encore n'ont pas les salaires et les loisirs qui leur permettraient de se donner librement à leurs études. Et que dire des fonds requis à la publication ?
>
> Le rapport du Conseil des Recherches sur les Humanités au Canada [34] est très significatif à cet effet. On y souligne qu'un bon nombre de nos

34 Watson KIRKONNELL et A. S. P. WOODHOUSE, *The Humanities in Canada.* A Report prepared by the Humanities Research Council of Canada for the Rockfeller Foundation, Ottawa, [1947].

> Canadiens tant d'origine française que d'origine anglo-saxone, font œuvre remarquable hors de nos frontières. Ne serait-ce pas de la saine propagande pour nos provinces et le pays entier de prendre des moyens efficaces pour retenir chez nous ces suprêmes richesses et pour les faire connaître à l'étranger ? Notre mission doctrinale, comme peuple, et notre influence civilisatrice n'en sont-elles pas beaucoup affaiblies ? L'esprit canadien ne serait-il pas à protéger tout aussi bien que nos mines et nos forêts ? Et ne mérite-t-il pas d'être connu et apprécié ? [35]

Notre souhait de 1948 est maintenant réalisé. On a compris que l'esprit canadien valait tout autant et infiniment plus que nos richesses naturelles. Notre position actuelle dans le monde international rend cette vérité encore plus éclatante. Le Conseil des Arts [36] et l'aide financière grandissante apportée à nos universités resteront à jamais comme un monument à l'honneur de notre gouvernement central et de nos gouvernements provinciaux. Déjà l'industrie s'unit à ces organismes pour venir en aide à nos universités. Les sommes dépensées en faveur de l'éducation et de la culture canadiennes porteront des fruits au centuple et grâce à cette aide, l'élite du Canada peut regarder l'avenir avec assurance.

A la suite encore du Congrès de 1957, nous serait-il permis de formuler un autre souhait que l'avenir accomplira sans doute car on commence à en reconnaître le besoin. Il manque au Congrès des Sociétés savantes un organisme permanent, disons au moins un Secrétariat permanent, afin de coordonner les efforts des diverses sociétés, de déterminer précisément ce que l'on doit entendre, en pratique, par société savante au Canada et aussi afin de servir d'agent de liaison entre le Conseil des Arts du Canada et les différentes sociétés.

S'il est réconfortant de voir que le Congrès des Sociétés savantes prend chaque année plus d'ampleur et plus d'importance en réunissant un plus grand nombre d'associations et un effectif plus considérable de savants et de chercheurs, il n'en reste pas moins vrai que la charge imposée aux universités, toujours heureuses de recevoir le Congrès, augmente en proportion. Le jour n'est peut-être pas éloigné où les capacités de nos universités seront surtaxées. C'est alors qu'un secrétariat permanent [37], doté avec le temps d'une certaine autorité et pécuniai-

[35] 18 (1948), p. 373.
[36] Voir *Le Conseil des Arts du Canada.* Inauguration, Ottawa, mai 1957.
[37] L'American Council of Learned Societies pourrait sans doute fournir un modèle qui pourrait être adapté au Canada.

rement outillé, pourra diriger effectivement et développer ces assises intellectuelles de la nation. Cet organisme, constitué en harmonie avec la physionomie propre du Canada, servirait énergiquement la cause de la culture en notre pays.

Gaston Carrière, o.m.i.,
président du Secrétariat général du Congrès de 1957.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Henry Duméry. — *Foi et interrogation.* Paris, Téqui, 1953. 19 cm., 159 p. (Collection « Notre monde ».)

Cet essai n'est pas une étude théologique ou systématique. L'auteur y aborde des sujets de grande actualité : athéisme, spiritualité conjugale, destin, méthode de Sartre, personne, esthétique, philosophie, poésie. Les dix chapitres sont groupés sous trois chefs d'idées principaux : foi sans repos, la question Sartre, la personne et ses valeurs. Ce qui unit le tout et commande l'intérêt de l'ouvrage, c'est l'honnêteté de la discussion, spécialement avec l'incroyance contemporaine.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Didier de Cré. — *Notre-Dame de la Trinité.* I. *Le Grand Vocable.* Blois, Librairie mariale et franciscaine, 1957. 21 cm., 354 p.

Cet ouvrage, le premier de trois volumes sur la Sainte Vierge, porte sur le vocable *Notre-Dame de la Trinité,* qui n'a pas encore sa place dans le calendrier liturgique, mais qui a été officiellement sanctionné par l'Église. Le père de Cré, capucin, nous offre des méditations théologiques où il est question d'abord de « Notre-Dame en ses relations aux Personnes divines », puis de « Notre-Dame et la vie de la Trinité dans les âmes » et, en troisième lieu, de « Notre-Dame et la gloire de la Sainte Trinité ». A l'aide de l'Écriture sainte, des pères, des théologiens, des textes liturgiques et des documents pontificaux, l'auteur montre que cette dévotion spéciale à Notre-Dame de la Trinité est non seulement en parfaite harmonie avec la doctrine catholique, mais que c'est une excellente manière d'honorer notre Mère du ciel, qui est la Fille de Dieu le Père, avec qui elle coopère dans la génération temporelle du Fils; la Mère de Dieu le Fils, en même temps que son associée dans la Rédemption; et l'Epouse du Saint-Esprit, et donc la cosanctificatrice des âmes.

Faisant appel à l'intelligence et au cœur, à la foi et à l'amour, ce pieux recueil de méditations favorisera grandement notre piété filiale envers Marie et mérite une large diffusion.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

O. Lottin, o.s.b. — *Au Cœur de la Morale chrétienne.* Tournai, Desclée et Cie, 1957. 19 cm., 208 p.

Dans cette étude claire et allégée des exposés historiques et des discussions entre théologiens, le père Lottin, qui a déjà publié un grand nombre d'ouvrages sur la morale, fait le raccord entre l'éthique rationnelle et la morale surnaturelle; ce qui est possible puisque la grâce ne contredit pas mais présuppose, compénètre et perfectionne la nature.

Lorsqu'il trace « l'idéal à poursuivre », dans la première partie de son livre, l'auteur traite d'abord des règles de l'honnêteté morale naturelle, c'est-à-dire de la loi naturelle, base des lois civiles qui en prescrivent les données, et puis des règles de la moralité spécifiquement chrétienne, à savoir : la loi du Christ, conséquence de notre adoption et filiation divine, et la loi ecclésiastique, qui spécifie la loi de l'Évangile.

La deuxième partie, « la poursuite de l'idéal », étudie l'acte libre et le jugement de conscience, ainsi que les vertus morales naturelles, les vertus théologales, les vertus morales infuses et les dons du Saint-Esprit.

En troisième lieu, dans la partie intitulée « la réalisation terrestre de l'idéal chrétien », l'auteur considère l'action vertueuse et méritoire et la rémission du péché.

Les traités philosophiques de morale ne tiennent pas compte de la Révélation ni du magistère de l'Église, et un ouvrage comme celui-ci est on ne peut plus utile pour saisir non seulement l'harmonie qui existe entre la loi naturelle et la morale évangélique, mais surtout la supériorité de celle-ci. Il est des institutions où les cours de philosophie morale tiennent lieu des cours de religion en morale. Cela peut ne pas avoir d'inconvénients, à condition que l'on ait soin de dépasser la philosophie et de transposer l'enseignement au niveau surnaturel, et que l'on ne s'imagine pas avoir formé des chrétiens en n'exposant que les règles de vie du bon païen. L'Éthique à Nicomaque ou même les Dix Commandements ne sauraient remplacer le Sermon sur la Montagne ou la morale chrétienne. C'est ce que montre cet excellent petit livre.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Humbert Bouëssé, o.p. — *Le Sacerdoce chrétien.* Bruges, Desclée de Brouwer, 1957. 20 cm., 208 p.

Après avoir publié, en 1939, *Théologie et Sacerdoce*, le père Bouëssé, qui est professeur de théologie dogmatique, nous offre, dans le présent ouvrage de la collection « Textes et Études théologiques », un traité du sacerdoce à tous ses degrés et selon toutes ses formalités. Il explique qu'il n'y a qu'un prêtre, Jésus-Christ, qui pourtant ne s'est jamais proclamé prêtre, comme il s'était attribué la royauté. L'auteur montre où se situe le sacerdoce de Jésus-Christ, dont le but est de redonner la Vie aux hommes; il en indique les ébauches, sous la loi de la nature et sous la loi mosaïque; et il rappelle que c'est parce qu'il est homme que Jésus est prêtre et hostie. Puis, il traite du sacerdoce de Jésus-Christ en l'Église de la terre. Ce sacerdoce ministériel est possédé dans sa plénitude par les évêques. Obéissant aux impératifs du Christ qu'ils ont entendus de ses lèvres, les apôtres ont continué sa mission comme ses agents ministériels et ses instruments, ils ont collaboré à sa médiation sacerdotale et, pour les aider et leur succéder, ils ont institué évêques, prêtres et diacres, qui sont les ministres gradués de l'unique Prêtre. Suit une comparaison entre les pouvoirs et fonctions de chacun de ces degrés. Ainsi, le prêtre, voire même le curé, n'a pas charge d'âmes, comme l'évêque, de droit divin, mais, par délégation ecclésiastique, il participe à la charge de l'évêque.

Le dernier chapitre du livre considère le sacerdoce spirituel des chrétiens, qui sont appelés à offrir des sacrifices spirituels qui sont agréables à Dieu, à prendre part à l'œuvre de la Rédemption et à compléter ce qui manque aux souffrances du Christ. Ce sacerdoce personnel immanent à toute âme sainte s'exerce principalement par le martyre, et aussi par l'état religieux et par l'apostolat qui incombe aux laïcs, et il atteindra son plein épanouissement au ciel, où il deviendra une pure louange

qui montera à Dieu par l'humanité de l'unique Prêtre. L'auteur décrit l'interaction du sacerdoce hiérarchique et institutionnel avec le sacerdoce des fidèles, en fonction du culte et du pastorat.

La richesse de doctrine contenue dans ce volume mériterait une table analytique; il est malheureux qu'il n'y ait pas même de table des matières. Cela n'empêchera pas, cependant, ce magnifique ouvrage d'être une source de lumières salutaires pour tous ceux qui en prendront connaissance.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Utz et Groner. — *Relations humaines et Société contemporaine.* Traduction française d'Alain Savignat. T. I. Fribourg, Suisse, Édition Saint-Paul, 1956.

Le dessein que se sont proposé les auteurs de *Relations humaines et Société contemporaine* ne manquait pas de courage et de magnanimité. Il ne s'agissait rien moins que de « réunir en une Somme sociale... tout ce que Pie XII a pu dire et écrire dans le domaine de la doctrine sociale chrétienne ». Et l'on ne voulait pas d'un travail bâclé : il fallait présenter « une traduction aussi fidèle que possible et une ordonnance systématique des documents ».

Qu'en est-il au juste ? En voici une réponse, compte tenu du fait que j'ai en mains seulement le premier tome de la version française d'Alain Savignat.

Il serait bien obtus l'esprit qui ne saurait apprécier à sa haute valeur cette magnifique compilation et organisation des textes de Pie XII. L'enseignement de ce Maître est un torrent de vérité; si l'on n'avait personne pour en endiguer les flots impétueux, bien des énergies spirituelles se perdraient irrémédiablement. Le fait est que très peu de textes ont échappé à la diligence des chercheurs. Tout au plus, peut-on se demander pourquoi l'on a laissé de côté le texte du 2 octobre 1944, mentionné par Pie XII dans son allocution du 13 novembre 1949, et celui du 3 octobre 1947, auquel le Saint-Père fait allusion dans son discours du 5 mai 1950 ? Dans le choix des textes, comme les auteurs le craignaient eux-mêmes, ils ont plutôt péché par excès. Pour s'en tenir à leur propos d'éliminer « tout ce qui traitait de sujets purement éthiques, pédagogiques ou religieux » (en passant, cette formule est vraiment obscure !), il leur aurait peut-être fallu retrancher les textes des pages 71, 80, 143, 156, 287, 383, 858, 981, 998, 1185 qui, somme toute, comportent bien peu de doctrine sociale.

Le plan d'ensemble de l'ouvrage est nettement délimité. L'introduction sur l'autorité de l'Église en matière sociale est suivie de trois livres. Le premier traite des fondements moraux et juridiques de la vie sociale. On cherche vainement que vient faire exactement, au livre premier, cette minuscule section 3 d'à peine trois pages, évidemment disproportionnée et coiffée d'un titre qui ne lui convient guère. Il ne s'agit pas là de questions sociologiques; le seul texte présenté parle de folklore qui relève bien plutôt de la culture artistique. Le livre 2 porte sur les déficiences de l'ordre social. Il me semble particulièrement faible, presque sans raison d'être, surtout la section 2 dont les textes sont mal à propos et peuvent s'insérer ailleurs, avec plus grand profit. Le livre 3 constitue le gros de l'ouvrage. On y distingue trois parties : l'ordre social, économique et politique. Je comprends difficilement le bien-fondé de cette division. Elle peut trop aisément laisser entendre que le social se trouve uniquement dans la première partie, à son tour subdivisée, *grosso modo*, en mariage, famille, professions, Église et classes sociales. D'abord, l'Église ne devrait pas y être incluse : elle domine tout l'ordre social ! Et puis, il serait plus simple et plus clair, je crois, de parler : 1° d'ordre familial avec tout ce

qui s'y rapporte; 2° d'ordre économique et professionnel; 3° d'ordre culturel, scientifique et artistique; 4° de classes et d'organisations sociales; 5° d'ordre politique. Au fond, c'est toute une conception de l'éthique sociale qui est sous-jacente à ces divisions !

Dans la première partie du livre 3, les sections 3 et 5, trop maigres, pourraient avantageusement s'intégrer à d'autres sections de l'ouvrage. Le titre de la section 7 est vraiment compliqué ! La deuxième partie considère l'ordre économique; ici, il y a dédoublement, et l'attention de l'esprit est dispersée, car on a déjà traité, dans la première partie, de l'économie rurale, de l'industrie et du commerce, etc. La dernière partie sur l'ordre politique se dégage plus nettement. Bref, l'ordonnance générale de l'ouvrage, foncièrement correcte, m'apparaît un peu surchargée, pas assez rigoureuse et cohérente.

La plupart du temps, les textes pontificaux sont bien situés et titrés. Le résumé qu'on en trace au début de chacun d'eux ainsi que leur division en paragraphes numérotés en facilitent grandement la lecture et la recherche. Il reste que j'ai noté plus d'une vingtaine de textes qui ne me semblent pas à leur place. On les trouve aux pages 86, 102, 124, 127, 131, 134, 150, 158, 243, 309, 349, 487, 595, 616, 650, 668, 672, 724, 813, 967, 982, 1049, 1178, 1245. De plus, la note 1 de la page 1114 est inexacte. Enfin, lorsque plusieurs textes sont de la même catégorie, pourquoi ne pas adopter strictement l'ordre chronologique ? On suivrait plus facilement l'évolution de la pensée du Saint-Père. Voir, par exemple, les textes des pages 633 et 644, 1007 et 1009, 1035 et 1037, 1111 et 1121.

Je ne sais à qui en attribuer la responsabilité mais, dans la version française, j'ai relevé au moins cinquante-cinq fautes de ponctuation, soixante-quinze fautes d'orthographe et environ quinze cas de manque d'uniformité. La traduction est convenable, sans être parfaite pour le sens et la forme. J'en ai pour preuve quelque cent deux phrases soit incomplètes, soit mal construites, lourdes, entortillées, ou même tout simplement insignifiantes. Il faut y ajouter à peu près soixante expressions et mots incorrects ou peu élégants. Pour clore, le volume que j'ai utilisé saute directement de la page 768 à la page 801.

Toutes ces défectuosités semblent se noyer dans l'énorme travail fourni par les auteurs et le traducteur. Elles n'en attentent pas moins à l'intégrité de l'œuvre. Si je les ai signalées, c'est sans préjudice de l'immense bienfait que représente pour l'Église une telle contribution; c'est aussi dans un esprit constructif, soucieux de la perfection qu'on est en droit d'attendre d'une publication des œuvres du Vicaire de Jésus.

Jacques Lazure, o.m.i.

* * *

Jean Orcibal. — *Port-Royal. Entre le Miracle et l'Obéissance. Flavie Passart et Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly.* Paris, [Desclée de Brouwer], 1957. 195 p.

La réputation de M. Orcibal n'est plus à faire dans les questions du Jansénisme. Auteur de trois volumes sur *Les origines du Jansénisme,* il était bien préparé à traiter de cette question particulière : le conflit des tendances qui divisaient Port-Royal à la veille de la grande crise de 1664. Utilisant plusieurs documents inédits (en particulier neuf lettres de sœur Flavie Passart), M. Orcibal a rapproché deux figures très opposées entre elles et qui toutes deux pourtant (et chacune à sa façon !) ont tant contribué à l'évolution des idées religieuses : sœur Flavie et la Mère Angélique. Dans le chapitre V l'auteur tente une analyse psychologique du

« cas Flavie », de ses heurts d'idées et de ses conflits de caractère. Même si certains points ou certaines conclusions pourraient être sujet à discussion, il n'en reste pas moins que la présente étude jettera une lumière nouvelle sur les débuts du Jansénisme, qui ne fut pas moins important dans le mouvement spirituel que dans le domaine de la théologie.

R. Boudens, o.m.i.

* * *

Cyrus H. Gordon. — *Hammurapi's Code. Quaint or Forward-Looking ?*
L. S. Stavrianos. — *The Ottoman Empire. Was it the Sick Man of Europe ?*
George L. Mosse. — *Calvinism. Authoritarian or Democratic ?*
New York, Rinehart and Company, 1957. 23.5 cm., 28, 60 and 26 p.

A new series of pamphlets called "Source Problems in World Civilization" is meant to provide us with a collection of primary source materials on crucial factors in world history. Specialists in certain points or sectors of history have been asked to deal, at greater length than the text-books usually do, with a particular topic of historical interest and significance. The writer and editor of each pamphlet introduces his subject and also the lengthy quotations taken from various first-hand authorities, and furnishes a sufficient bibliography.

In the first of these booklets, Mr. Gordon, who is professor of Babylonian lore and language at Brandies University and who has written an *Introduction to Old Testament times*, describes the Mesopotamian civilization and its impact on the West, and gives a summary of each of the 282 laws contained in Hammurapi's Code, which was the first codification known to history. He shows that this important cuneiform document is not merely of antiquarian interest, but that it had deep and lasting repercussions on subsequent legislations.

Mr. Stavrianos, who is professor at Northwestern University and author of *The Balkans since 1453*, evaluates the role of the Ottoman Empire in the history of modern times. By aligning a score of selections from contemporary and secondary sources, such as letters of ambassadors and diplomats, he gives us valuable information on the organization and functioning of that mighty empire, which had a period of ascendancy up to 1699, followed by a period of decline. In fact, there were two very different Ottoman Empires.

The third pamphlet by Mr. Mosse, professor at the University of Wisconsin, dwells on the problem of the relationship of Calvinism to democracy. The problem is not a simple one, and opposite views can be held. While Calvin, who was a stern absolutist, and some of his followers, such as Winthrop, had strict ideas on obedience to authority and to church discipline, other calvinists, such as Knox particularly, justified resistance to authority. Extracts from writings of early calvinists show a leaning toward absolutism, in some cases, and toward democracy, in others. There are arguments for both sides of the debate, and it is not easy to determine which attitude represents true Calvinism.

With these first three pamphlets, the new series makes a good start and promises to be a boon to students and amateurs of history.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Grosch, Heer, Becker. — *La Fin du Ghetto.* Paris, Téqui, 1957. 18 cm., x-134 p.

Tous ceux qui ont visité l'Allemagne depuis dix ans, sont impressionnés par la rapidité avec laquelle elle se relève de ses ruines matérielles. Ce volume, qui

comprend trois essais et qui est le premier de la collection « Christianisme allemand contemporain », nous renseigne sur le dynamisme des forces spirituelles de l'Allemagne actuelle. Les auteurs, qui sont d'éminents théologiens, donnent le sens profond de l'histoire du catholicisme allemand dans les dernières années du XIXe siècle et dans la première moitié du XXe.

Une première étude intitulée *Évolution des catholiques allemands*, due à la plume de Mgr R. Grosch, curé-doyen de Cologne, rappelle les luttes menées par le catholicisme allemand pour sortir du Ghetto où l'avaient enfermé les querelles politico-religieuses du XIXe siècle.

Dans son essai sur *Les tâches du chrétien à l'aube de l'âge atomique*, M. F. Heer, professeur d'histoire à Vienne, expose les exigences de l'ère nouvelle dans laquelle les chrétiens ont à œuvrer. Avec des accents passionnés, voulant faire choc, affectionnant le paradoxe et commettant peut-être plus d'une injustice, il prône une attitude d'accueil et de tolérance à l'égard de toutes les idées et de toutes les cultures les plus différentes. C'est à se demander s'il n'identifie pas catholicisme et pluralisme.

Membre de l'Oratoire de Leipzig, le père W. Becker reprend un thème semblable, celui du « scandale de l'Église » et des amertumes provoquées par les faiblesses de cette Église que le spiritualisme moderne voudrait voir moins mondaine, moins humaine et plus divine. Il ne s'arrête pas cependant aux déceptions qui occasionneraient le scandale, mais s'efforce de faire apparaître les ressources de la foi pour surmonter ce scandale. Il insiste sur les certitudes du chrétien et rappelle qu'il n'y a de salut pour l'homme que par le Dieu fait homme et que, pour nous, le Dieu fait homme n'est pas en dehors de l'Église visible.

Ces trois essais de spiritualité, venant du pays qui a produit, de nos jours, un Theodor Haecker, un Karl Adam, un Romano Guardini, une Gertrude von LeFort, nous révèlent les interrogations, les recherches, les préoccupations, les courants de pensée des catholiques allemands d'aujourd'hui et leur attitude d'affrontement chrétien avec le monde moderne.

Comment se fait-il qu'un ouvrage sur la religion publié par des catholiques n'ait pas d'*Imprimatur* ?

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

The last days of peace (from 9 August to 3 September 1939). *Documents on German foreign policy 1918-1945*. Series D. (1937-1945), vol. VII. London, Her Majesty's Stationary Office, 1956. 23 cm., 670 p.

In the series of *Documents on German foreign policy 1918-1945*, the recently published VIIth volume is perhaps the most dramatic one. The editors-in-chief : P. R. Sweet (U.S.A.), M. Lambert (Great Britain) and M. Baumont (France) with their many assistants were faced with a tremendous task : to select the most important documents of the dramatic epilogue of the last days of peace. It was not easy to choose the most important documents as practically all diplomatic documents and correspondence of Nazi diplomacy during these fatal days are filled with not only characteristic but unique particulars, but also show the diabolic construction of Hitler's diplomacy.

The huge volume is introduced with about 60 pages of a minutiously edited analytical list of documents of the involved countries (Baltic States, Far East, France, Great Britain and British Commonwealth, Hungary, Italy, the Low Countries and Luxembourg, the Northern States, Poland and Danzig — the most extensive chapter,

— Rumania, Slovakia, Spain and Portugal, Switzerland, Turkey, the U.S.A., the U.S.S.R., and Yugoslavia) in a precise chronological order.

The documents themselves are published on more than 550 pages, among them, the ominous Non-Agression Treaty, with its secret additional protocol, between Nazi Germany and the Soviet Union, the both signatories of which are already faded into oblivion. The fate of the Nazi Foreign Minister after the Nuremberg trial is well known, his Soviet partner : Molotov followed Ribbentrop in a purge after eleven years and his fate is still uncertain at the time of reviewing this publication. On p. 374 there are particulars on Hitler's and Daladier's historic exchange of letters, dated 28 August, 1939, as well as (p. 381-384) about the even most decisive records of the conversation between Hitler and British Ambassador Henderson in the presence of Ribbentrop on the same day. Mussolini's repeated pleas for raw materials to Hitler are as dramatic as Hitler's war provoking well known "Directive No. 1 for the conduct of war", dated 31 August, 1939 (p. 477-479). There are Henderson's and Coulondre's (French Ambassador) equally already "historic" last words to assure Ribbentrop that their governments "will without hesitation fulfil their obligation to Poland", dated 2 September, 1939 (p. 492-495). On pages 529-532 there is published under No. 561, dated 3 September, 1939, the most macchiavellian diplomatic record of our modern time in the typical destorting phraseology of Nazi Germany, summing up the catastrophic situation in which all blame is put on the Polish Government for failing to send a special emissary to Hitler's Headquarters within 24 hours. This most faked record in history brings the annals of these hectic days to a close. The very last document (No. 576) contains Hitler's order ("Directive No. 2 for the conduct of war"), by which diplomacy terminated its work and was followed by the annihilating apocalypse of arms, force, violation, and a bloody war. Everything that followed after 3 September, 1939 belongs to world history and it is good to know that eminent American, British, and French experts saved these priceless documents of Nazi immorality and criminalogy — for posterity.

The volume is closed with eight chapters of Appendixes publishing likewise most instructive and interesting particulars of Nazi political and military machineries. The first publishes extracts from General Halder's notebook; the second, the list of memorandas and telegram exchanged between Ribbentrop and his ambassadors in the world; the third, among others, tape-recorded telephone conversation between nazi leaders (Goering, Prince of Hesse, etc.); the fourth, the index to the Nazi White Book; the fifth, the organization and the personnel of the German foreign Ministry during Ribbentrop's period; the sixth, the list of German files used for the volume; the seventh contains the full names and exact titles of persons dealt with in the volume, while the eighth appendix gives a good glossary of terms and abbreviations used in Nazi Germany.

S. A. Czako, Dr. Pol. Sc.,
Faculty of Social Sciences.

* * *

Evelyn M. Brown. — *Educating Eve.* Montreal, Palm Publishers, 1957. 22.5 cm., xvi-186 p.

A recent convert to the Catholic Church, Miss Brown was born in Vancouver, received there her education up to university level, studied also in France, taught school in Africa and in Asia, and travelled twice around the world. At present, she is secretary and translator for the Superintendant of Education in Quebec. In a remarkable article entitled "Glamour girls for Canada, Schools of Happiness

produce them", which appeared in the Catholic Digest some time ago, she expressed her unrestrained admiration for the Schools of Domestic Science, known in Quebec as Family Institutes and also called by many people "Schools of Happiness", which Monsignor Albert Tessier, acting on the suggestion the late Cardinal Villeneuve made, twenty years ago, has marvelously planned and supervized. This book, which is an expansion of that article, is not just a factual report but a glowing and enthusiastic description of those Institutes. It gives us an insight into the true humanism, the religious idealism, the exhuberant spirit and at the same time the down-to-earth practicality that characterize them. More than thirty exquisite and heart-warming photographs taken in the schools support the text and show how apt is the expression "Schools of Happiness". The author, who has visited them from one end of the Province to the other, describes their curriculum and also the atmosphere of sunshine and cheerfulness that pervades all the schools of this type, where, besides Religious Instruction, Logic, Psychology, History, French, English, Science and Mathematics, such matters as Dietetics, Culinary Art, Sewing, Fancy Work, Knitting, Weaving, Decorative Arts, Gymnastics, Music and Child Care are taught. In truth, a general culture adapted to a woman's world is imparted to thousands of young ladies, who, at the end of the Fourth Year, can receive, from a university, a Baccalaureate in Family Education, and who are being well prepared for their future profession of housewife and mother.

Such is the excellence of this system of feminine education that an increasing number of educationalists have flocked from Europe, the United States, South America, the West Indies, the South Sea Islands, Japan and Africa, to observe and study the methods at first hand.

Miss Brown is so fond of these schools that she entertains the ambition to see them established for English-speaking students, not only in Quebec but throughout Canada; and, after reading her soul-stirring account, one can but concur with her wish. Our society would be far better-off and also more Christian, if a larger number of our womenfolk had the benefit of the all-round training and well-balanced education that is given in the Family Institutes.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Roland Pierloot. — *Problèmes généraux de Psychosomatique clinique.* Louvain, Nauwelaerts, 1956. 22 cm., 282 p.

L'auteur, qui est docteur en médecine et licencié en psychologie de l'Université de Louvain, et qui se spécialisa dans des travaux de recherches psychosomatiques à Louvain et à Amsterdam, publia, il y a trois ans, cet ouvrage en flamand, dont il nous donne maintenant une édition française augmentée et revisée.

Déplorant tout manque d'entente entre les psychiatres, d'une part, et les praticiens de la médecine « somatique », d'autre part, il indique que le traitement du malade exige, à cause de l'unité de l'âme et du corps, que l'on considère à la fois les phénomènes psychiques et somatiques. Il faut le féliciter d'avoir développé dans toute son ampleur le concept de « la médecine de la personne », selon l'anthropologie médicale chrétienne. Il étudie les grandes directives de l'investigation psychosomatique actuelle, de plus en plus en faveur de nos jours, et les problèmes qui y sont impliqués, comme les processus psychiques d'affections somatiques ainsi que les facteurs physiologiques et endocrinologiques dans les états émotionnels, le « stress » et le rapport entre les états où l'actualisation de la vie n'est pas réalisée et les troubles somatiques, la sensation du « propre corps » dans la totalité de la vie

psychique, enfin les aspects psychiques et somatiques de la douleur. En considérant la maladie dans le cadre non plus seulement de la physico-chimie, mais de la personnalité totale du patient et comme manifestation d'une corporalité animée, l'auteur montre l'apport de la psychothérapie dans le traitement des malades.

Une riche bibliographie de plus de quatre cents références ajoute beaucoup à la valeur de cet ouvrage, qui s'impose à l'attention des médecins autant que des psychologues et que même le grand public trouvera intéressant et profitable.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

M. Gautreau et Ch. Rosset. — *Grammaire latine pour les classes du premier cycle.* Paris, Les Éditions de l'École, 11, rue de Sèvres. 200 p., 650 fr.

Les Éditions de l'École, soucieuses de marquer prudemment les étapes nécessaires dans l'acquisition des éléments du latin, présentent un nouveau *Précis de Grammaire latine* à l'usage de débutants.

Comme la grammaire complète dont il est extrait, ce précis comporte sur chaque page deux rédactions, en haut l'essentiel dont la possession doit être normalement acquise au cours des premières années de latin, en bas, pour consultation, l'explication de formes ou de tours plus rares, de constructions plus difficiles.

Cet ouvrage tient compte de la science actuelle sur plus d'un point. On a plaisir par exemple à voir crânement proposer la prononciation des anciens Latins. On n'a pas osé toutefois aller jusqu'au bout et adopter aussi la graphie ancienne.

De nombreux tableaux de consultation facile jalonnent l'exposé. Il faut regretter cependant que dans celui des verbes on n'ait pas isolé le suffixe temporel des désinences proprement dites.

N'y a-t-il pas aussi un grave inconvénient à ne parler de l'ordre des mots qu'à la fin de l'ouvrage ? Sans doute, comme disent avec raison les auteurs dans la préface de leur grammaire complète : « Une grammaire ne s'apprend pas page à page; à l'ordre logique dans lequel la matière s'y présente, le professeur substitue un ordre pédagogique... » N'est-ce pas beaucoup attendre du sens pédagogique des professeurs ? Nous préférons en tout cas les manuels qui présentent les notions dans l'ordre où elles devront être enseignées et assimilées. Les *Exercices* qui accompagnent le précis de MM. Gautreau et Rosset contiennent des notes pédagogiques au bas des pages. Mais ces quelques notes ne sauraient avoir l'efficacité d'une présentation systématiquement pédagogique.

S'il est vrai enfin que l'enseignement de la grammaire latine n'est pas le but primordial de l'enseignement du latin au niveau des classes du baccalauréat, ce précis de deux cents pages, muni d'une table analytique et d'une table alphabétique fort complète, nous paraît suffisamment riche pour répondre aux besoins des étudiants même jusqu'à la fin de leurs études secondaires.

Étienne Gareau, o.m.i.,
directeur du Département de latin et de grec.

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Absence et silence de Dieu dans le monde contemporain

L'homme moderne s'efforce d'organiser le monde en fonction de ses besoins. Cette volonté d'aménagement humain du cosmos, utilisant toutes les possibilités de la technique et de la science, place l'homme au centre d'un univers qui, cessant de parler de Dieu, tend à ne plus renvoyer qu'à son propre savoir-faire, dont il devient à la fois l'annonciateur et le miroir.

Il faut reconnaître en cette conjoncture l'existence de fait d'un processus d'athéisme dont nos contemporains sont prisonniers. Si, au début du siècle, une déification de l'homme décidant, au nom de la science, de remplacer Dieu, pouvait passer pour tentative indue de développer une liberté de vivre hors de tout lien de dépendance et par déploiement de ses propres possibilités, il n'en va plus de même aujourd'hui [1].

La volonté de construire à échelle d'homme le monde à venir ne va point sans vive conscience de la finitude des entreprises humaines et s'affirme dans la certitude du caractère éphémère et contingent des réalisations possibles. La décision arrêtée de n'employer que des moyens humains évite soigneusement de donner à ces moyens, d'une part, et aux fins qu'ils prétendent atteindre, de l'autre, une importance dont la signification dût être absolue. C'est dans le sentiment pratique et concret de la valeur essentiellement fragile de son existence, du caractère irréalisable de toutes les possibilités offertes à sa liberté, de la réalité éminemment hostile et résistante d'une nature à humaniser que l'homme moderne accepte de donner au monde un visage humain. Certain de sa propre finitude et par conséquent de son impuissance et de son insécurité, c'est-à-dire dans l'angoisse de son délaissement et le désespoir de sa solitude, il vit dans l'humiliation d'une condition absurde qui n'est point celle d'un roi du monde, encore moins du Dieu

[1] Tentative identifiée d'ailleurs à l'effort de l'athéisme théorique des philosophes du XIXe siècle.

dont il pense avoir débarrassé l'avenir de la science. Serviteur docile de l'évolution dialectique de la matière, il refuse énergiquement de s'ériger lui-même en absolu.

L'athéisme qui en résulte a tous les caractères d'une attitude pratique. Quelle que soit son inspiration théorique : marxiste, c'est-à-dire avant tout tactique, ou existentialiste, érigeant après coup en attitude à prendre le résultat d'une analyse purement phénoménologique, les faits le commandent et l'avenir valable du cosmos. Les conditions qu'il implique sont assez voisines de la situation faite à l'homme par Albert Camus : le jardin clos de la vie, enserré de toute part par la mort, au-delà de laquelle il n'y a rien, se voit menacé par des incursions avant-coureuses sous forme du mal physique et moral, en particulier la souffrance des innocents. La volonté farouche d'y faire face décide du bonheur, simplement possible, des hommes, en toute lucidité devant la situation que le mal et la mort déterminent, en toute honnêteté de moyens aussi, inefficaces et limités, comme tout ce qui est humain, mais avec tendresse pour l'homme, pour tous les hommes. C'est dans un tel monde que le croyant, qu'il le veuille ou non, doit s'engager.

Sous l'angle de la promotion du monde moderne, on tentera d'analyser, d'abord, la conjoncture, pour dresser un bilan et tirer quelques conclusions. Puis, on isolera, parmi les divers éléments de la conjoncture, le problème de l'insertion du croyant en un tel monde, pour l'envisager sous l'angle du silence de Dieu, en fonction de l'athéisme pratique qui guette aussi les chrétiens. C'est donc à une prise de conscience de l'attitude du croyant dans le monde d'aujourd'hui, en fonction du monde de demain, que se résume l'intention du présent propos.

I. — ABSENCE DE DIEU ET PROMOTION DU MONDE MODERNE.

Naguère, M. Jean-Paul Sartre, dans son drame *Les Mouches*, faisait annoncer par Jupiter en personne le « crépuscule de Dieu ». Aujourd'hui, la croyance du marxisme théorique en l'évolution technique et scientifique du monde, et l'analyse existentialiste des conditions contingentes de l'existence convergent pour rendre l'athéisme contemporain tranquille et sûr de lui.

Si, d'une part, la matière est éternelle et que la loi d'un éternel retour est celle de l'avenir du monde; si, d'autre part, la phénoménologie permet de mettre à jour, en toute certitude, le caractère essentiellement contingent de l'existence humaine, il faut démentir à la fois, et de façon pratique, l'idée d'une création et l'existence d'un plein d'acte d'être relevant de l'idée pure, peut-être, mais non pas, à coup sûr, de l'existentielle réalité du cosmos.

De ce monde à faire, Dieu est absent, qu'il existe ou non, qu'importe. Il n'y a pas de place pour lui. Et, pour que l'homme soit libre et que soit humanisé l'univers, la société de demain doit se vouloir, sans compromissions possibles, une société sans Dieu.

Mais la société de demain se prépare aujourd'hui. L'air du monde moderne, de ce monde qui est le nôtre, le seul qui soit concret pour nous, celui dans lequel il nous faut vivre, agir et nous insérer, que nous le voulions ou non, est un air d'athéisme. Il s'agit d'une attitude pratique et non pas d'un système philosophique. Comme toute attitude pratique se décide au su de certaines circonstances, au sein d'une situation, il nous faut d'abord, si nous voulons comprendre l'orientation du monde, définir la conjoncture qui pousse à l'athéisme, puis l'analyser, d'un point de vue théorique, pour aboutir à quelques conclusions.

Au niveau des auteurs de l'*Encyclopédie*, les Diderot, les Voltaire, les Condorcet, l'athéisme a peut-être été une attitude d'esprit, une volonté philosophique de « penser » le monde sans Dieu. Érigé en système, il impliquait, en pensée pure, certains illogismes d'ordre métaphysique qui se pouvaient découvrir, démontrer, réfuter. Ce qui fut fait. De nombreux écrits philosophiques en font foi, dont certains sont excellents et restent, aujourd'hui encore, à notre portée.

Au niveau du marxisme spéculatif, celui que Karl Marx définit lui-même, l'athéisme, « en tant que suppression de Dieu », apparaît sans doute dans les mêmes perspectives systématiques, et donc abstraites. C'est « le devenir de l'humanisme théorique ». Quant au communisme, « en tant que suppression de la propriété privée, [il est] la revendication de la vie humaine réelle comme étant sa propriété, revendication qui est l'avènement de l'humanisme pratique[2] ».

[2] Karl Marx, *Economie politique et Philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, trad. Molitor, t. VI, p. 86.

L'athéisme existentialiste, hérité de la négation nietzschéenne de Dieu, à titre de volonté déclarée de libérer l'homme, peut paraître lui aussi, lui surtout, relever des volontés de système et des théories dites « explicatives » du cosmos. Il n'en reste pas moins une attitude pratique, solidement liée à des situations concrètes et dramatiques du monde moderne, rendant impossible aux deux tiers de l'humanité l'épanouissement d'une vie normalement humaine. L'athéisme d'aujourd'hui n'est ni un principe théorique, ni un chapitre de système idéologique, quel qu'il soit par ailleurs, mais une décision d'ordre pratique. Il n'est qu'une volonté humaine de faire face à des situations inhumaines. Il entend répondre, par des moyens strictement humains et qui soient à portée d'homme, à des problèmes d'homme. Tout en acceptant avec lucidité l'incohérence, peut-être et l'absurdité d'une destinée humaine jusqu'ici méconnue, voire méprisée, et probablement impensable parce qu'inconnaissable.

> L'athéisme que nous rencontrons en face de nous n'est pas le fruit d'une réflexion détachée de toute référence concrète; le monde athée n'est pas sorti tout armé du cerveau des philosophes : il semble surgir spontanément d'une situation historique, il apparaît comme l'entreprise par laquelle l'humanité tente patiemment de se débarrasser de quelques réalités inscrites dans la vie la plus quotidienne : la faim, la guerre, l'injustice; il est vécu par la foule comme un espoir et un effort, avant d'être pensé par les philosophes comme un système. On pourrait dire, en schématisant, qu'il y a *d'abord* des problèmes posés à l'homme, qui engagent son existence même, et qu'il y a *ensuite* un rejet de Dieu, élément indispensable, pense-t-on, de la solution de ces problèmes... Parler du monde athée, alors, ce n'est plus seulement évoquer une idée incohérente et d'ailleurs abstraite; c'est beaucoup plus revenir à la situation actuelle de l'homme, tenter de la comprendre, ressaisir toutes les amorces de solution et indiquer en quel sens il faudrait marcher pour répondre aux questions posées, en dépassant concrètement, dans les faits, la tentation d'athéisme [3].

Ainsi veut-on analyser ici une situation de fait : celle de la promotion du monde moderne. Le chrétien doit s'efforcer qu'il fasse meilleur y vivre et comprendre que, l'athéisme d'aujourd'hui étant avant tout attitude pratique, il ne peut être question de le dépasser effectivement par la parole ou l'écriture. Il faut que l'affirmation de Dieu devienne, elle aussi, pratique, dans la certitude que de véritables problèmes, à échelle humaine, réclament une solution et qu'il y a, dans la situation

[3] Y. Jolif, o.p., *Signification de l'athéisme*, dans *Economie et Humanisme*, mai-juin 1956, n° 97, p. 196.

présente du monde, des amorces de réponse et des choses en attente, qui sont valables.

Ainsi posé le problème et tracées les perspectives, il faut dire un mot, maintenant, de notre esprit. Nous entendons suggérer que, dans ce monde en promotion, la volonté d'une civilisation dans laquelle les deux valeurs : Dieu et l'homme seraient à la fois reconnues et promues, vaut la peine d'engager une action à longue échéance qui n'est ni impensable ni impossible. Ceux-là même qui s'égarent aujourd'hui dans une décision exclusive de promotion humaine ont pu faire des ébauches utilisables. Faut-il ajouter que le croyant doit porter dans ce monde à faire un témoignage à Dieu, dans l'inébranlable certitude que ce monde, sorti des mains de Dieu, va à la rencontre de Dieu, et que le Maître de l'histoire, c'est Dieu, celle-ci devant se terminer par Dieu et déboucher dans le royaume de Dieu ? Ce témoignage, il le porte en sachant que la vérité qui l'habite n'est ni en son pouvoir, car elle ne vient pas de lui; ni à sa merci, car il ne peut l'utiliser à son gré pour en faire ce qui lui plaît. L'ayant reçue gratuitement, et sans aucuns droits de sa part, il se doit de la donner aussi gratuitement, se gardant bien de l'accaparer, car il n'a pas et ne peut en avoir l'exclusive, à aucun titre : il doit savoir la retrouver aussi chez d'autres, découvrant au sein de la pire erreur, peut-être, les reflets de lumière qui s'y cachent toujours et appartiennent au vrai. La vérité n'est jamais une arme dont on puisse se servir pour asséner ses propres élucubrations, indûment identifiées avec elle, à des « adversaires », quels qu'ils soient. C'est là attitude nettement anti-chrétienne et d'ailleurs vouée à l'échec, l'histoire le démontre à l'envie. Nul homme ne possède la vérité; c'est la vérité qui possède l'homme tout entier, et elle est admirablement libératrice : « La vérité vous libérera [4]. » Celui-là seul qui aurait le pouvoir de l'imposer par la force, étant lui-même la vérité, ne l'a pas fait, respectant intégralement la liberté qu'il a créée. Nous répétons donc que notre dessein est de suggérer, dans le sens de cette vérité qui délivre, l'attitude de dépassement que le croyant doit avoir devant l'affirmation pratique de l'athéisme ambiant; découvrir l'authenticité des problèmes de base qui l'ont rendu possible, et la valeur, utilisable, de certaines situations, de certaines promotions, de certaines prises de conscience, de certaines volontés d'action.

* * *

[4] Jean 8, 32.

Analysons d'abord la conjoncture, d'un point de vue théorique. L'existentialisme positiviste et les courants qui s'en inspirent, d'une part, le marxisme, de l'autre, vantent la promotion d'un monde à venir. En vue de son avènement, aussi prochain que possible, ils tentent d'élucider quelques principes premiers et déterminent les options à faire. Quand on songe à l'idée marxiste, qui atteint aujourd'hui plus des deux tiers de l'humanité, et dont l'expansion est manifestement conquérante, on a le droit, si l'on est chrétien, de ne pas dormir tranquille, et le devoir de considérer d'abord, par nécessité d'urgence, les raisons marxistes du rejet de Dieu.

D'un point de vue théorique, on le rappelait tout à l'heure, le marxisme se définit comme « devenir de l'homme en tant que suppression de Dieu ». Il est donc délibérément athée. Mais ce n'est pas une position *a priori*. Elle dépend d'une analyse, souvent pénétrante, des conjonctures sociales. Elle répond, au dire de Karl Marx, à un effort de libération des trois aliénations qui menacent les hommes, la première et la principale étant l'aliénation religieuse. C'est Marx qui a lancé le slogan : « La religion est l'opium du peuple. » Mais les racines de l'anti-théisme marxiste ne paraissent pas si théoriques que Marx lui-même semble le suggérer. Elles plongent dans une situation concrète. Leur fruit spéculatif a mûri dans une position pratique. Celle-ci est définie par une analyse d'un état du monde qui se veut lucide, un monde déchiré entre exploités et exploitants.

Si l'on entre plus avant dans les vues de cette volonté libératrice, on voit que l'application de la dialectique hégélienne au progrès de l'humanité donne naissance à une vision évolutive de la situation technique et scientifique du monde, dans le but d'organiser l'univers au profit économique de l'humanité. Marx et Engels disaient : en vue d'une humanisation totale de la nature. Le cosmos, ensemble des forces brutes de la nature, humanisé ainsi par l'homme pour une domestication radicale, dans le but de répondre aux besoins des hommes, ne renvoie plus qu'à l'homme et à l'homme seul. Il ne cesse de refléter cet effort humain; dans ces conditions, la liberté des hommes s'exprime en valeurs d'organisation de la nature, c'est-à-dire en valeurs de travail. C'est par son travail, en effet, et par son travail seulement, que l'homme humanise l'univers. Le cosmos de l'avenir, fruit du travail des hommes, révélera le vrai visage de l'homme : celui d'un travailleur. Il en sera le produit,

mis à son service, et ne renverra plus qu'à lui. Cessant de parler de Dieu, le monde, organisé par l'homme, ne parlera que de l'homme. Telle est sa gloire future et sa dignité de cosmos.

La conception moyenâgeuse d'un monde parlant de Dieu, parce que sorti des mains de Dieu; l'indiquant par de multiples voies, le démontrant parce que retournant à Dieu, s'en trouve bouleversée. Toute remontée vers Dieu, à partir de la nature, base de toute démonstration rationnelle de l'existence de Dieu, se voit ainsi coupée. Organisé par l'homme, humanisé par son travail de domestication des forces sauvages de la nature, l'univers ne démontrera plus que l'existence de l'homme, dont il révèle l'intelligence, dans son effort pour répondre à tous les besoins de l'économique humain. Le pôle d'intérêt se déplace : la nature vierge et inculte d'hier n'est plus objet ni de repos ni de contemplation; ce n'est qu'une force ennemie à capter pour s'en servir humainement, une valeur sauvage à dompter. L'idéal de la nature ainsi comprise n'est plus la forêt, le torrent ou le fleuve, mais la cité industrielle, le canal, le barrage et l'énergie captive.

Pour que se réalise cette promotion d'un monde sans Dieu, une seule vue vraiment théorique est requise et d'ailleurs admise sans discussion, à titre de postulat, par le marxisme entier : la matière est éternelle, et tout ce qui existe est d'ordre matériel, esprit compris. Ce dernier n'est qu'un aspect privilégié de la matière en mouvement :

> Contrairement à l'idéalisme affirmant que seule notre conscience existe réellement, que le monde matériel, l'être, la nature n'existent que dans notre conscience, dans nos sensations, représentations, concepts, le matérialisme philosophique marxiste part de ce principe que la matière, la nature, l'être, sont des réalités objectives existant en dehors et indépendamment de la conscience : que la matière est une donnée première, car elle est la source des sensations, des représentations, de la conscience, tandis que la conscience est une donnée seconde, dérivée, car elle est le reflet de la matière, le reflet de l'être; que la pensée est un produit de la matière, quand celle-ci a atteint dans son développement un haut degré de perfection; plus précisément la pensée est le produit du cerveau, et le cerveau, l'organe de la pensée; on ne saurait par conséquent séparer la pensée de la matière sous peine de tomber dans une grossière erreur [5].

Toute chose étant matérielle et la matière étant éternelle, on est amené à concevoir l'univers comme infini dans l'espace et en mouvement perpétuel dans le temps, c'est-à-dire en état de perpétuel renouvelle-

[5] J. Staline, *Matérialisme dialectique et Matérialisme historique*, Ed. sociales, p. 12.

ment. C'est le mythe fameux de « l'éternel retour », si cher aux Grecs de la belle époque, repris par Nietzsche, et dans lequel le marxisme reconnaît son bien propre :

> La matière se meut en un cycle éternel... Ce cycle s'accomplira dans l'espace et dans le temps sans trêve et sans rémission; des millions de soleils et de terres verront le jour et mourront; la réalisation des conditions de la vie organique dans un seul système solaire et sur une seule planète prendra un temps immense, et d'innombrables êtres organiques devront naître et disparaître avant que puissent surgir, dans le milieu qu'ils auront créé, des êtres doués de cerveaux pensants capables de s'adapter pendant un court instant à des conditions favorables, pour être ensuite exterminés sans merci; et malgré tout cela nous avons la certitude que la matière demeure éternellement la même à travers toutes ses transformations, qu'aucun de ses attributs ne peut se perdre, et qu'avec la même nécessité d'airain qui anéantit sur terre sa fleur la plus noble, l'esprit pensant, elle doit aussi le produire ailleurs et en d'autres temps [6].

Dans ces perspectives, l'idée d'une création s'évanouit. La conception physique du monde et des lois de la matière prend le pas sur la métaphysique. Dans la mesure où « sciences exactes » s'opposent à « philosophie », il n'y a plus de chemin vers Dieu. Saint Thomas d'Aquin déclarait déjà l'impuissance de la raison à démontrer que le monde n'ait pas toujours existé : le fait d'une création de la matière dans le temps est un dogme de foi [7]. C'est aussi pourquoi toutes ses preuves rationnelles de l'existence de Dieu sont valables dans les perspectives d'un monde qui aurait toujours existé [8]. A Thomas d'Aquin, le matérialisme n'a pas semblé si simpliste qu'on le dit parfois.

[6] Fr. Engels, *Dialectique de la Nature*, trad. D. Naville, Paris, Rivière, 1950, p. 132. On trouvera ces textes et d'autres encore dans M. Duquesne, *Brèves Réflexions sur l'Athéisme marxiste*, Paris, Téqui, coll. « Croire et savoir », 1953.

[7] « Que le monde n'ait pas toujours existé, la foi seule permet de l'affirmer; on ne peut le démontrer. Pas plus qu'on ne peut démontrer le mystère de la Sainte Trinité. Ceci pour la bonne raison qu'on ne peut, à partir du monde, fournir une preuve valable d'une naissance du monde » (saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, I^a, q. 46, a. 2).

[8] La pensée de saint Thomas est très claire : il dissocie nettement deux problèmes, celui d'une *création*, c'est-à-dire d'une dépendance radicale du monde par rapport à Dieu, et celui du *commencement de l'existence dans le temps* de l'univers créé (voir le petit traité *De Æternitate mundi*). Le fait de la *création* elle-même, c'est-à-dire d'une dépendance radicale de tout être à l'égard de Dieu est une vérité démontrable par la raison philosophique (le concile du Vatican, depuis, a fortement affirmé la possibilité de cette démonstration : Sess. *De Revelatione*, can. 1 : Denzinger n° 1806). Elle est à la base de toute démonstration rationnelle de l'existence de Dieu. Mais le fait d'une création *dans le temps*, c'est-à-dire d'un *commencement temporel* du monde, d'une naissance *(novitas)* du monde ainsi créé, ne peut plus faire l'objet d'aucune démonstration rationnelle et ne relève que de la foi pure. Car c'est la volonté de Dieu, en effet, qui est la cause du monde et sa durée dépend uniquement de ce bon vouloir divin. Si le monde avait toujours existé, c'est que Dieu l'aurait voulu ainsi, puisque l'existence du monde dépend de sa volonté comme de sa cause. Et nous n'aurions aucun moyen rationnel, à partir du monde créé dont nous sommes, de le savoir (voir *Somme de Théologie*, I^a, q. 46, a. 1). On ne peut connaître sur ce point la volonté de Dieu que

On se trouve aujourd'hui en possession d'une conception cosmique construite sur l'analyse d'une situation de l'homme en fonction de l'organisation du monde : conception éminemment pratique. Elle s'autorise de vues physiques et mathématiques, voire chimiques, pour ne point postuler l'idée d'un Créateur. On est en présence d'une tentative d'athéisation qui, au plan d'évolution technique et scientifique où l'on se place, n'est point sans fondement. A ce niveau purement technique ou scientifique, en effet, Thomas d'Aquin dénie, lui aussi, la possibilité d'une preuve de l'existence de Dieu, parce que, si le monde avait commencé, la raison scientifique ne pourrait le démontrer :

> Que le monde ait commencé, c'est là un article de foi; ce n'est ni démontrable, ni scientifiquement probable. Il est utile de s'en rendre compte, afin que, ne présumant point de prouver rationnellement ce qui relève de la foi, on ne fasse pas état de raisons non convaincantes qui prêtent à rire aux incroyants : ils penseraient en effet que, si nous croyons, c'est uniquement pour des motifs de cet ordre [9].

Dieu serait alors une hypothèse qui, comme toute hypothèse explicative, resterait discutable, une sorte de « point omega [10] », dont on pourrait se passer, en tout cas, pour expliquer scientifiquement le monde.

* * *

Dans le même temps, mais pour d'autres raisons, l'existentialisme aboutissait aux mêmes conclusions : caractère inutile et inauthentique de la création; saveur essentialiste, purement fictive par conséquent, de l'idée de Dieu. Mais l'athéisme d'un Jean-Paul Sartre n'est point érigé en système comme celui d'un Diderot ou d'un Kant, qu'il taxe d'ailleurs d'« incohérence ». C'est une attitude pratique, issue d'une entreprise de libération de l'homme par prise de conscience de sa liberté, « cette bombe effrayante et jalousée par les dieux qui, une fois qu'elle a explosé dans un cœur d'homme, enlève tout pouvoir aux hommes et aux dieux sur cet homme-là [11] ». Une certaine présentation de l'existentialisme est

s'il nous en est fait révélation : c'est donc dans la foi à la parole de Dieu que nous croyons en *un commencement temporel* de l'univers. Quant à la valeur des preuves de l'existence de Dieu établies à partir du monde tel que nous le voyons, elle reste indépendante de l'éternité ou de la non-éternité de la matière dans le temps, puisqu'elles reposent toutes sur le fait, non pas d'un *commencement* du monde, mais d'une *création*, c'est-à-dire sur le fait de la dépendance radicale de tout être à l'égard de Dieu, cause première, accessible à la raison, que nous nommons Dieu. Fût-elle éternelle, la matière n'en serait pas moins créée. Voir aussi saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, I^{a}, q. 46, a. 2, ad 1um.

9 Saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, I^{a}, q. 46, a. 2.

10 Comme le voudrait le père Theillard de Chardin.

11 Jean-Paul Sartre, *Les Mouches*.

parfois déloyale et incomplète. La conception athéistique qu'on en dégage, forgée de toutes pièces, est inexacte et fausse, en tout cas ce n'est point celle prônée par l'existentialisme authentique, autrement virulente et difficile à controuver.

La conception existentialiste du libre, de l'homme libéré de demain, l'avènement du monde qu'il entend promouvoir, ne dépendent ni d'une négation de Dieu, ni d'une conception de l'existence absurde autorisant cette négation. L'athéisme existentialiste serait alors théorique et relativement facile à combattre. C'est parce que l'homme est libre qu'en lui l'existence ne cesse de précéder l'essence. L'homme doit se faire ce qu'il décide d'être et se donne une nature par ses actes. Son action, déroulée dans l'espace et le temps, en le faisant, fait aussi le monde. Le fait de la liberté humaine enlève ainsi tout sens défini à l'existence. Il rend absurde, du coup, l'idée d'une dépendance, *a fortiori* la notion d'un Dieu créateur ou provident à qui l'homme aurait à rendre compte. Il s'agit d'une décision d'être libre, née de conjonctures très précises dont faisaient partie les camps de concentration et les occupations militaires de territoires.

L'homme se découvre seul et solitaire, responsable du moindre de ses actes. Non pas devant Dieu : c'est impossible, à moins de renoncer à sa liberté; mais devant lui-même, et dans l'obligation d'avoir à faire exister un monde. L'angoisse est le lot de pareille destinée, et le désespoir de ne pouvoir parvenir à se faire exister en toutes les dimensions ouvertes à la liberté. L'hostilité irrémédiable des « autres », en effet, dont chacun s'efforce, pour son propre compte, d'être libre, et la résistance indéfinie du monde, viennent limiter de toute part ce pouvoir d'être libre, chacun s'efforçant, par ses actes, de faire exister un monde qui soit le sien et ne cesse, pourtant, de lui échapper pour être *aussi* le monde des autres. La vraie grandeur de l'homme, du point de vue existentialiste, est d'accepter cette situation, froidement, sans en rien dissimuler; d'assumer sa condition d'homme libre et délaissé, seul, « responsable devant tous, portant le monde sur ses épaules, en exil et de l'autre côté du désespoir [12] ». Dieu ne peut être qu'un masque, une poudre aux yeux, quelqu'un qui m'empêche, par sa seule existence, de

[12] *Ibid.*, p. 136.

voir clair en moi, de comprendre ma situation d'homme, en un mot : d'être libre.

On comprend, dans ces perspectives, que Dieu soit conçu comme ennemi principal de l'homme, être jaloux qui l'empêche, par sa présence même, de se libérer, en le maintenant dans la sujétion du péché. Dieu, c'est le grand coupable du fait que, dans « la société constituée de nos jours... la liberté est bridée du haut en bas », le responsable « du malaise qui pèse sur nous aujourd'hui, ce malaise né de l'inexistence de la liberté [13] ». C'est l'invention homicide de ceux « qui ont choisi la morale chrétienne avec sa solidité et son *a priori*... qui ont choisi de posséder la certitude totale... Si bien que lorsqu'on croit porter des jugements de valeur d'après une échelle objective, on dissimule singulièrement le fait qu'on a déjà choisi soi-même antérieurement. On a même choisi son propre camouflage alors que l'on prétend n'avoir pas choisi [14]. » Un « camouflage », un refus de prendre ses responsabilités d'homme, voilà ce qu'est Dieu. Il n'est que l'aveu d'une démission de l'homme, la mort irrémédiable de sa liberté.

Il faut donc, il y va de l'avenir d'une libération intégrale de l'homme, que je « néantise » au plus vite, s'il allait se manifester, tout rapport de dépendance : l'accepter serait accepter Dieu. Sartre est cohérent. La liberté humaine, ce n'est pas seulement Dieu inutile; la liberté, c'est la mort de Dieu. Mais ce malaise, dont Sartre rend Dieu responsable, « né de l'inexistence de la liberté », ce malaise est indéniable. Il suffirait de mentionner les injustices politiques et sociales qui maintiennent en état d'esclavage ou de sous-développement des peuples entiers. Tous les opprimés, les affamés, les exploités, en proclament l'existence. Et c'est à partir de l'analyse de ce malaise, comme situation concrète, actuelle, intenable, de l'humanité, que l'existentialisme, par décision de mettre tout homme en état de récupérer son droit existentiel à vivre et à être libre, se proclame athée.

* * *

Ainsi, de ce monde à faire, Dieu est-il absent. D'une absence pratique, qui se manifeste au niveau de promouvoir un monde. Que la pensée réclame ou non son existence, cela n'y change rien. Si l'on

[13] J.-P. Sartre, *L'homme et sa liberté*, dans *Rev. de la Pensée franç.*, 1951, p. 22.
[14] *Ibid.*, p. 24.

conçoit l'avenir du monde comme humanisation de la nature et organisation économique du cosmos, ou comme tentative de libération intégrale de l'homme, la société de demain se veut une société sans Dieu. L'homme doit en être, seul, le promoteur. L'existentialiste ajoutera qu'il faut le concevoir comme souverainement libre, mais tel n'est pas l'avis des marxistes.

Voilà la conjoncture. Dressons-en le bilan, loyalement. Depuis quelques décades, en particulier depuis l'aurore de l'âge atomique, la conception que l'homme se faisait de la nature et de l'utilisation de ses forces s'est trouvée renversée. Le sens du monde est fixé en fonction d'une mise au service des intérêts économiques et sociaux de l'humanité. La valeur des sciences se mesure sur leurs possibilités d'organisation de la matière. Rien en cela qui parle de Dieu, fût-ce le « Dieu des philosophes et des savants ». Tout parle de l'homme, renvoie à l'homme, fait appel au savoir-faire de l'homme. Celui-ci, écrasé par un fardeau trop lourd pour ses pauvres épaules, saisi d'effroi devant une responsabilité qu'il s'est octroyée et qui n'était pas la sienne : l'obligation d'avoir à faire exister le monde, se découvre solitaire et minuscule, passant égaré d'une toute petite planète qui n'est elle-même qu'une passante d'un quelconque système stellaire au bord obscur de la Voie lactée, au sein d'un immense univers dont ses télescopes géants apprécient à plus de deux milliards et demi d'années-lumière le rayon de courbure humainement connaissable !

A l'aveugle confiance en la science, du début du siècle, a fait place une méfiance tenace et sourde. A l'espoir éperdu et démesuré en l'absolu du savoir scientifique, a succédé le désespoir né des hypothèses accumulées et la nécessité de compter de plus en plus, en des proportions qui tendent à devenir fantastiques, avec des étages de relativité et des constantes d'incertitude. Ayant désacralisé la nature pour la retourner vers lui et l'asservir à ses caprices, l'homme de ce temps ne trouve plus de voie qui puisse le conduire, par-delà les mondes qui l'effraient, vers le visage du maître des mondes, Dieu. De toute part la nature ne lui renvoie qu'une seule image : celle de son propre visage, anxieux, tendu, ridé par le souci de la lutte inexpiable avec la matière. Absorbé par la solution de titanesques problèmes économiques et sociaux, il redoute que, demain, dans une révolte sauvage pour se remettre aux mains de Dieu, les forces brutes libérées par lui et mal domestiquées, ne se

retournent enfin contre lui pour l'anéantir, rançon prévisible de la distorsion qui leur est infligée. La nature reflétant à la fois la grandeur et l'impuissance des entreprises humaines, ne mène plus à Dieu. Le monde des hommes est engagé, c'en est fait, sur une voie d'athéisme qui ne mène nulle part.

* * *

Après avoir situé la conjoncture et dressé le bilan, il faut tirer quelques conclusions. Si la liberté de l'homme s'inscrit dans la matière comme une volonté d'humanisation, en vue du bien-être et de l'agrément des hommes, le monde qu'elle tend à promouvoir reste essentiellement humain. Son expansion se fera à l'intérieur de frontières qui, par définition, sont celles de la vie humaine : la souffrance, la maladie et la mort.

Autant qu'on puisse envisager le recul de ces bornes sous l'action conquérante de la science, elles n'en constituent pas moins un triple irrationnel dont la signification échappera toujours, rendant la vie absurde, à qui n'a point de route pour se rendre au-delà.

Il est des problèmes, concernant la totalité de l'homme et la signification du monde, fût-il à venir, auxquels la science humaine n'a pas de réponse, et dont la solution dépend d'un dépassement de tout l'humain vers Dieu. Le croyant, dans ce monde à faire, responsable, justement, du témoignage qu'il doit porter à Dieu, représente, de façon vivante, ce sens des dépassements nécessaires. Non qu'il méconnaisse les progrès de la science ou décide de ne point prendre part à l'organisation d'un monde à la taille des hommes; mais il croit en la signification spirituelle de toute chose humaine et s'applique jusqu'en la moindre démarche de la science à réapprendre le sens de Dieu. Ce prix d'une redécouverte de Dieu n'est pas un refus de l'homme, ni un retour à l'état brut des forces humanisées de la nature, mais il consiste à apprendre à lire, sur le visage des hommes, l'intelligence créatrice et l'amour dont il est captateur et transporte le reflet. Car le croyant sait de foi divine que le monde a un sens, un seul sens possible, et ce sens ne peut être que celui de l'histoire : aller, sans défaillance, par-delà l'écroulement matériel des mondes, à la rencontre inimaginable du visage de Dieu !

II. — SILENCE DE DIEU ET ATHÉISME DES CHRÉTIENS.

Parmi les conclusions que l'on vient de tirer, il convient maintenant d'en arrêter une : celle de l'insertion du croyant dans ce monde à faire. Il est possible d'en définir l'attitude moyenne : commandée, d'une part, par le silence apparent de Dieu; en complexe d'infériorité, d'autre part, devant le dynamisme de façade des matérialismes, c'est une attitude pratique. Il y a, de ce fait, à l'appui de l'athéisme contemporain, une troisième raison, également pratique, impliquant une démission à l'intérieur même de la foi. On peut bien l'appeler : athéisme des chrétiens.

Un fait impressionnant, troublant, angoissant peut-être, s'impose au croyant : le silence de Dieu. De la conjoncture actuelle du monde et de la volonté de promotion humaine du monde à venir, Dieu est absent. Devant la négation pratique de son existence, la position déterminée de l'athéisme marxiste ou existentialiste, Dieu se tait. Il ne fait rien pour se manifester, comme s'il n'existait pas. Lui, le Maître du monde, se désintéresserait-il d'un monde qui se fait sans lui, hors de lui, sans se soucier de lui ?

Depuis le « manifeste du parti communiste », d'octobre 1917, un immense pays est sorti de l'ornière économique et connaît maintenant des réalisations sans précédent dans l'histoire. Arrivé au premier rang de la technique, en tête de l'essor scientifique, il inspire la peur à l'Assemblée des Nations, impose ses caprices et s'apprête, pacifiquement ou non, à conquérir le monde. Cette rare réussite s'est faite au su d'une doctrine d'action dont le principe premier est une libération de l'aliénation religieuse par la négation de Dieu. L'idée progresse chez les peuples de la terre de façon inquiétante, et le pays prospère. Dieu laisse faire. Dieu se tait. Malgré la prière du monde et le martyre des peuples qu'il laisse mourir.

L'homme a découvert l'atome. Il connaît certains secrets de la matière, du moins provisoirement. Il est en train d'organiser le monde sur le principe de la fission nucléaire et le contrôle électronique de l'énergie matérielle. Il a en mains un pouvoir créateur capable de faire sauter l'univers. Et Dieu, le Créateur de la matière, ne réclame pas ses droits de Créateur. L'atome, pourtant, de par la volonté de l'homme, qui en est maître, peut détruire, demain, le monde que Dieu a fait.

Dieu n'empêche point l'homme d'en user à sa guise. On lui vole son pouvoir de domination de la matière, sa puissance de Créateur. Et Dieu laisse faire et se laisse faire : Dieu se tait. Certains ont dit : depuis que la bombe atomique a éclaté sur Hiroshima et Nagasaki, Dieu a cessé d'exister. Dieu n'a rien dit. Il s'est tu. Il continue de se taire. L'athéisme aurait-il raison ?

Devant les menaces de guerres et les calculs d'intérêts tenant en échec l'effort loyal des consciences droites, devant la prière des humbles et des petits, le sacrifice inhumain des opprimés, la confiance des croyants, Dieu se tait. Admet-il l'effort victorieux de l'athéisme ? La défaite de ceux qui défendent sa cause ? Dieu n'intervient pas. Il ne fait rien pour eux. Il est intervenu, pourtant, bien des fois, de façon éclatante, dans l'histoire des peuples, à commencer par le sien, Israël. Sa toute-puissance s'est déployée dans les plaies d'Égypte, pour la délivrance du peuple élu. Il a veillé sur sa vie nomade pendant quarante ans, lui manifestant sensiblement sa présence. Son établissement dans la Terre promise s'est accompagnée de miracles étonnants. Plus tard, des ruines de l'empire et du sang des martyrs il a fait jaillir une Église si jeune, si conquérante, si pleine de vitalité que l'assaut des barbares, mortel pour les vieilles civilisations, fut l'occasion d'une prodigieuse expansion d'où sortirent l'art « gothique » et le moyen âge, dont on parle encore. A cette heure du royaume de France, si noire qu'on eût pu la croire dernière, il a suscité Jeanne d'Arc. Ce qu'il a fait pour une poignée de Bédouins, pour une Église limitée au monde méditerranéen, pour un royaume temporel dont les fautes n'étaient pas minces, il ne le ferait plus aujourd'hui pour le milliard six cent millions de sous-développés, une chrétienté répandue par toute la terre et menacée, dans son existence même, à peu près partout, pour l'ensemble des peuples dont certains souffrent à mort à cause de son Nom ? Aurait-il cessé d'être Dieu ? N'existerait-il plus ? Ou se désintéresserait-il d'un cosmos qui, décidant de s'humaniser et renvoyant désormais à l'homme, aurait cessé de lui appartenir ? L'homme aurait-il vraiment pris la place de Dieu ? Dieu la lui aurait-il abandonnée ? Dieu se tait : son silence est impressionnant.

Ne suffirait-il pas, pour changer la face des choses, qu'il affirme seulement sa présence ? Pour redonner de l'espoir à ceux qui veulent croire que le monde ne peut exister sans lui, ne conviendrait-il point

qu'il se rappelle un peu à l'attention des hommes ? Que vaudrait l'athéisme devant cette affirmation fulgurante de Dieu, imprévue, indiscutable ! Si l'athéisme, aujourd'hui, est avant tout une attitude pratique, il est sûr que l'affirmation théorique, spéculative, de l'existence de Dieu, ne l'atteint pas. L'atteindrait-elle que la très grave crise d'intelligence traversée par l'humanité depuis deux siècles, sous le nom d'idéalisme, la rendrait à peu près inopérante : la primauté ne va plus à la pensée, mais à l'action. Seule une affirmation pratique, concrète, vécue, de sa présence peut démentir l'athéisme et confondre les sans-Dieu. Mais Dieu ne se montre pas. Dieu se tait. Saint Jean nous fait connaître néanmoins cette affirmation déconcertante du Seigneur Jésus : « Mon Père agit toujours jusqu'à présent. Et moi aussi, j'agis [15]. » Dieu agit-il encore ? Jusqu'où va cet « à présent » ?

A la volonté d'athéisme comme attitude pratique, décidée, des promoteurs du monde moderne, Dieu oppose un silence qui ne se dément pas. Alors que la nature, domestiquée par les sciences humaines, cesse déjà de parler de lui. Le silence de Dieu en devient oppressant, à la fin. Il reste le grand scandale du croyant, lui donne figure de parent pauvre, en fait un attardé, un vaincu peut-être. Car, combien vivent ainsi ? On n'a point oublié l'aveu loyal de Pierre Emmanuel dans une communication désormais célèbre à la Semaine des Intellectuels catholiques français, en 1952 : « Nous étions nombreux à camper dans les ruines de la chrétienté [16] ! » Il constatait :

> Le croyant ne peut vivre ensemble dans la foi et hors d'elle : convoquer Dieu ou le congédier à son gré. Il ne peut avoir deux langages : l'un pour ceux qui croient comme lui; l'autre pour les incrédules. Quand il se sera rendu à l'évidence que la foi ne s'explique point, qu'elle est absurde aux yeux du monde qui, lui, s'explique fort bien sans elle et rabâche doctoralement son éternelle logique de chevaux de bois, le chrétien sera délivré de son complexe d'infériorité devant cette logique même. Il sera fier de l'absurdité qu'il essayait de masquer naguère, et l'inépuisable univers de la connaissance par le cœur s'ouvrira devant son esprit renouvelé. Son entendement même, fécondé par la grâce de croire, sera stimulé par des facultés plus secrètes et plus actives, jusque là dormantes par manque d'occasion. Alors lui sera donnée la force d'affirmer sans ambages ce qu'il n'osait avancer qu'en se justifiant d'y croire, par des raisonnements qui le convainquaient à peine, et les autres pas du tout. Cette affirmation de l'existence d'un autre monde enveloppant

[15] Jean 5, 17.

[16] Pierre Emmanuel, *La liberté de l'artiste et de l'écrivain*, dans *Semaine des Intellectuels catholiques français*, 1952, p. 162 et 166-167.

> et pénétrant celui-ci, d'un monde qu'il faut accepter ou refuser en bloc, et dont la hiérarchie renverse la nôtre, dont la durée n'a rien à voir avec la nôtre puisqu'elle exclut notre idée successive du temps, je la crois plus opérante à notre époque et capable de bouleverser davantage les consciences vacantes de nos contemporains que la dispute infinie de raisons où notre pensée se complaît jusqu'au vice [17].

Le croyant quelconque, celui qui se dit « pratiquant », mais s'effarouche devant la moindre recherche de ses raisons de croire, risque de voir dans le silence de Dieu une espèce d'abstention de la part de Dieu, dont la responsabilité ne saurait aucunement retomber sur l'homme. Le vrai croyant, qui se reproche tout bas son manque de conviction et la fugacité de ses engagements, lui qui a mesuré l'étroitesse des réussites humaines sur l'immensité de sa foi, sait d'expérience qu'il manque à l'humanisme promu par les hommes d'aujourd'hui une dimension capitale : le sens de la transcendance. Les chrétiens, comme les autres, n'entendent admettre qu'un Dieu sensible au cœur, ce qui est bien, « car Dieu est amour [18] ». Mais, comme les autres aussi, cédant à l'incitation trompeuse d'un Dieu à la taille des hommes, ils perdent le sens des dépassements infinis exigés par toute recherche loyale du vrai visage de Dieu, pour ne s'attacher qu'aux attitudes humaines d'un Dieu fait homme, ce qui revient, purement et simplement, à méconnaître complètement la valeur même du mystère de l'Incarnation. Il faut maintenir fermement, sans doute, la vérité de l'humanité du Christ, et l'accessibilité à Dieu ainsi offerte aux hommes, mais sans perdre de vue qu'en arrière du moindre geste humain du Seigneur Jésus s'affirme la formidable présence du Dieu inaccessible. Si Dieu s'est fait homme, précisément, c'est pour nous faire émigrer des perspectives terrestres en plein mystère de Dieu, ménageant notre entrée dans le royaume de Dieu et nous donnant accès au Dieu qui habite en son inaccessible Lumière. En l'absence radicale d'une personnalité humaine du Christ qui n'existe pas, au profit de l'unique et seule Personne du Verbe de Dieu, si la suite des gestes du Seigneur nous fut narrée, c'est « pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant ainsi vous ayez la vie en son nom [19] ».

17 *Ibid.*
18 1 Jean 4, 8.
19 Jean 20, 31.

Il en résulte chez l'homme d'aujourd'hui, y compris le chrétien, une sorte d'insensibilité de plus en plus marquée aux appels de transcendance montés des origines voilées de l'énergie cosmique, des profondeurs de sa propre conscience, du mystère de l'Église et de la simple prédication de l'Évangile. N'étant plus accordée aux hérauts quotidiens de la Parole de Dieu, cette Parole, pour lui, cesse désormais de se faire entendre et le monde, que sa surdité condamne au silence de Dieu, s'en va, ainsi qu'il est écrit, à sa perte.

Car il y a, dans le silence de Dieu, cette formidable affirmation de transcendance. Voilà lâché le mot redoutable. Il devrait nous faire réfléchir. Mais la transcendance ne nous intéresse plus. Nous voulons bien de Dieu, à la condition qu'il intéresse l'homme. Nous acceptons Dieu au sein d'un humanisme, mais comme moyen d'épanouissement intégral de l'homme. Le Dieu terrible de l'Ancien Testament, dont la transcendance incommensurable s'affirme au Sinaï, habite la solitude et l'obscurité du Saint des saints, s'enveloppe dans le mystère d'un nom que nulle bouche humaine ne peut nommer, ne nous dit plus rien. Nous nous rassurons à bon compte, songeant qu'il s'agit là, sans doute, du Dieu de l'Ancien Testament, et ne réfléchissant point qu'il ne fait qu'un avec Celui du Nouveau Testament, que le Christ aussi est Dieu. Seule l'Incarnation nous intéresse. Non point pour autant que nous serions attentifs à Dieu dans cet homme qui est le Christ, mais parce qu'il nous est facile de nous arrêter à tout ce qui est de taille humaine en lui. Ce qui nous retient en Jésus, c'est l'homme en Dieu, et non pas Dieu en l'homme. Le sens du « mystère du Christ », dont parle saint Paul, ce mystère dont il a fait l'objet de toute sa prédication, nous l'avons perdu. Nous n'avons plus le sens du Christ. La figure de Jésus nous attire sous son aspect humain, parce qu'il est l'un des nôtres; et nous admirons sa doctrine comme type d'un humanisme généreux, porteur de vingt siècles d'histoire. Nous sommes fiers d'une telle réussite. Mais la Croix, le péché, les tares de l'humanité, les vertus dites « passives », d'humilité, de douceur, d'obéissance, nous les passons discrètement sous silence. Ce sont thèmes gênants pour qui est parvenu à l'âge adulte de l'humanité ! Saint Paul pourtant, saint Paul qui sentait jusque dans sa chair le « scandale » et la « sottise » de la Croix [20],

[20] 1 Cor. 1, 23.

enserrait tout le message chrétien par l'humilité et l'obéissance du Seigneur Jésus : « Lui qui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix [21] ! » Ce n'est pas pour baptiser que le Christ l'envoyait, « mais pour prêcher la Bonne Nouvelle, et encore, sans recourir à l'habileté de l'art oratoire, afin que la Croix du Christ ne soit pas vidée [22] ! » Seulement, les perspectives doctrinales des lettres du grand Apôtre ne nous émeuvent guère, pas plus d'ailleurs que celles des discours du Seigneur au Temple et, si nous lisons encore ces lettres, c'est pour y retrouver certaines bribes, valables, de notre humanisme.

Nous n'avons plus le sens de Dieu. En parallèle avec les humanismes qui s'efforcent de bâtir le monde et, pensons-nous, pour leur reprendre le terrain perdu, nous entendons réussir ce tour de force que tout, dans notre christianisme, y compris Dieu, renvoie à l'homme et ne parle que de l'homme. La volonté de sortir notre conception du monde du complexe d'infériorité qui nous pèse se définit en fait par une attitude d'athéisme pratique. Il nous faut être loyaux et reconnaître que nous pouvons nous aligner, à ce titre, avec les promoteurs d'humanismes athées, dès là que nous pensons la grâce comme une mise au service de l'homme de la toute-puissance de Dieu, afin de permettre aux hommes de se réaliser en plénitude humaine, avec le paradis à la fin de leurs jours, bien entendu, mais nous sous-entendons que rien ne presse. Et de profiter du monde, alors, comme les autres, mais avec cette différence capitale que nous sommes moins libres qu'eux, Dieu nous empêchant de façon gênante, avec ses exigences morales, si atténuées par nous, déjà, de nous épanouir en toutes les directions. Ce serait tellement plus simple, et combien plus facile, si Dieu n'existait pas ! Athéisme des chrétiens !

Certains indices peuvent nous renseigner. Comment agissons-nous ? Car c'est d'abord dans l'action que nous cherchons l'épanouissement de notre vie chrétienne : premier signe, déjà. Que voulons-nous ? Attirer le monde à Dieu, sans doute, ou plutôt, et la nuance est significative,

21 Phil. 2, 6-8.
22 1 Cor. 1, 17.

> introduire Dieu dans le monde. Mais aussitôt, c'est le monde qui l'emporte, et l'homme... Les valeurs humaines sont au premier plan de nos préoccupations apostoliques. Avant de prêcher Dieu nous voulons avoir vu l'homme s'épanouir dans sa famille, dans sa cité. L'Economie, la Politique, retiennent nos premiers efforts. Et nous pensons volontiers qu'un apôtre ignorant des problèmes posés par le monde du travail n'est pas digne d'annoncer la Bonne Nouvelle : l'amour de Dieu ne suffit pas. Saint Paul arrivant à Corinthe aurait pu commencer par des réformes d'humanisme. Dans cette grande ville cosmopolite, où tous les vices s'étalaient, dans cette capitale du commerce où les conditions sociales amenaient tant d'injustices et de misères, il aurait pu, après enquêtes, s'attaquer au mal sur le plan humain, chercher des réformes de structures pour donner à l'homme misérable ce minimum de bien-être nécessaire pour écouter la parole de Dieu. Il aurait pu se débattre avec les pouvoirs publics pour atténuer les rigueurs de l'esclavage. Nous aurions commencé par là, nous autres. Lui ne s'y prend pas de cette manière. A ces païens si mal disposés, à ces riches comme à ces pauvres, il n'a rien à donner d'humain. La Croix, cette folie, ce scandale, voilà ce qu'il apporte. Non pas un plan de réformes économiques ou sociales, mais une révélation surhumaine, Dieu, simplement. Aurions-nous l'audace, dans notre action, de nous intéresser si peu à l'homme ? Nous aurions peur de ne pas réussir [23].

Revenons au silence de Dieu. Il nous dévoile notre athéisme, et ce n'est déjà pas si mal. Mais il nous révèle davantage encore, car il n'a rien d'une nouveauté. Il date de toujours. Il nous contraint de confesser la transcendance de Dieu. Nous ne savons que trop ce qu'est le silence de Dieu. Nous ne voyons que trop à quel point Dieu s'est effacé derrière le vain bruit du monde et le tumulte des créatures. Mais « qui cherche vraiment la liberté et la sécurité doit rendre la société à son Ordonnateur véritable et suprême, en se persuadant que seule la notion de société dérivant de Dieu le protège dans ses entreprises les plus importantes [24] ». Partout des hommes prient, crient leur souffrance au ciel et Dieu reste muet. Car Dieu n'est pas à la disposition des hommes, fût-ce Abraham, Isaac et Jacob. Ce sont les hommes qui ont besoin de Dieu : ils ne le savaient plus. Dieu n'a besoin de personne : il lui suffit d'être Dieu.

Ouvrons la Bible, le livre de la Parole de Dieu. Dieu parlait autrefois à ses grands amis : Abraham, Moïse et les Prophètes : « Dieu dit... et Abraham répondit. » « Ainsi Dieu parla-t-il à Moïse... et Moïse dit à Dieu. » « Yavhé me dit... De nouveau Yavhé m'adressa la parole

[23] H. Paissac, o.p., *Le sens de Dieu*, dans *Vie spirituelle*, juillet 1946, p. 7-8.
[24] Pie XII, *Message de Noël 1956*.

et me dit [25]. » Les patriarches et les prophètes croyaient-ils parler à Dieu comme les enfants parlent aux fées, ou est-ce la Bible qui nous prend pour des gamins ? Non, la Bible nous livre bien la Parole de Dieu, saint Paul s'en porte garant : « Autrefois, à maintes reprises et de bien des manières, Dieu a parlé à nos Pères par les Prophètes. Ces derniers temps, il nous a parlé aussi par son Fils [26]... » Mais si la Bible conserve précieusement toutes ces paroles de Dieu aux hommes, elle leur apprend aussi le silence de Dieu. Car elle est coupée de longs intervalles où Dieu se tait, sourd aux prières de son peuple, et ne répond plus aux supplications de ses amis. Avec Adam, Dieu venait converser « à l'heure de la brise du soir ». Mais après la chute, Dieu se tait. Et le silence de Dieu s'étend sur plusieurs siècles. Plus tard, il parlera encore à Noé, puis à Abraham. Les grands représentants du peuple de Dieu recevront, seuls, toutefois, sa parole, et de loin en loin. Les rois et les prophètes auront beau entendre d'extraordinaires révélations, ils sauront d'expérience ce que sont les silences de Dieu. Le livre de Job n'est qu'une longue plainte de croyant devant le silence et l'apparent abandon de Dieu. Et les lamentations de Jérémie. Au cours de la vie du Christ Jésus, trois fois seulement Dieu rompra le silence : au Baptême, lors de la Transfiguration, peu avant la Passion. L'étouffant silence des deux agonies reste accablant. Pendant qu'Abraham, le cœur déchiré, montait sacrifier son propre fils, Dieu se taisait. Et les longues périodes d'infidélité du peuple élu coïncidaient avec les temps du silence de Dieu. Les paroles de Dieu, dispersées, faites à quelques rares privilégiés, sont des étoiles rares dans la nuit de l'humanité, et le silence de Dieu reste la grande épreuve de l'âme éprise de Dieu, les mystiques en font foi.

Le silence de Dieu révèle la transcendance de Dieu et ramène au sens de l'adoration de « Celui qui est ». Dieu n'est pas un camarade et, s'il a aimé les hommes jusqu'à leur donner son Fils unique, il reste Dieu et il lui suffit de l'être. Devant le silence de Dieu se dresse l'athéisme des croyants. Il n'est pas quelque chose dont le chrétien puisse prendre son parti. C'est au croyant à parler de Dieu au monde, du vrai Dieu. Dans le souci de ne pas déformer le message et la volonté d'être transparent du Visage de Dieu. La dignité de sa mission n'est-

25 Isaïe 8, 1 et 5.
26 Hébreux 1, 1-2.

elle pas de rendre Dieu présent aux hommes, en portant partout témoignage du sens divin de l'histoire et des problèmes humains ?

> Dans le fils de Dieu fait homme, l'homme de la seconde révolution technique reconnaîtra certes la dignité de la nature humaine, mais aussi ses limites; il reconnaîtra que le sens profond de la vie humaine ne repose pas sur des formules bien calculées et sur des lois, mais sur le libre fait du Créateur; il se persuadera que lumière et vie ne seront vraiment en sa possession que le jour où il s'attachera à la vérité comme à quelque chose d'absolu dont le rayonnement s'est produit dans sa plénitude pour la première fois à Bethléem... Tandis que le chrétien trouve raisonnable et juste que Dieu ne soit pas obligé de créer le meilleur de tous les mondes possibles, il tire son réconfort de cette pensée que Dieu, comme un Père aimant, ne se laisse dicter la mesure de la grâce et des autres secours qu'il envoie aux hommes que par l'infinie sainteté et justice de sa volonté toujours bienveillante, laquelle vise à ce que tous les hommes puissent librement atteindre leur fin éternelle... Le premier devoir du chrétien sera d'amener l'homme moderne à n'envisager la nature humaine ni avec un pessimisme systématique, ni avec un optimisme gratuit, mais bien à reconnaître les dimensions réelles de son pouvoir [27].

dans les perspectives infinies du dépassement surnaturel de la foi, de l'espérance et de l'amour [28].

Et si l'absence de Dieu dans un monde à promouvoir suscite chez le croyant la nécessité du témoignage vécu, le silence de Dieu opère en lui un renversement salutaire des valeurs et l'invite au sens de Dieu.

III. — SENS DE DIEU ET VOLONTÉ DE DÉPASSEMENT.

Entre la volonté marxiste d'humaniser la nature et d'aménager le monde en fonction de l'assouvissement des besoins humains de l'homme, par des moyens à la portée des hommes, et la prétention existentialiste de pourvoir à un épanouissement intégral de la liberté dans toutes les directions ouvertes aux possibilités humaines, le chrétien maintient que le rêve d'un paradis terrestre est un rêve inutile. Il a cette certitude que l'histoire des hommes a un sens, et que ce sens, le seul possible, est pour l'humanité entière d'aller à la rencontre du Visage de Dieu. La loi de l'histoire n'est ni la dialectique, ni l'absence de sens des libres

27 Pie XII, *Message de Noël 1956.*

28 « Qu'on n'aille pas croire, pourtant, que le christianisme suppose une symbolique se surimposant à la réalité objective; plutôt, il développe une sensibilité de plus en plus fine aux harmoniques de cet ordre de réalité, qui ne sont tels qu'en apparence, étant le gémissement secret, l'exultation cachée, la tension inconsciente, le mystérieux rayonnement de la présence humaine dans l'invisible réalité que Dieu gouverne : l'univers de l'Avènement » (Pierre Emmanuel, *La liberté de l'artiste et de l'écrivain*, dans *Semaine des Intellectuels catholiques français*, 1952, p. 168).

projets de l'homme, mais une orientation vers Dieu. Toute la conduite de la politique divine sur les destinées des peuples et des races, toute l'économie sacramentelle du salut de l'homme, tout l'ensemble du gouvernement providentiel des multiples situations et rencontres qui font la vie humaine n'ont d'autre but : hâter l'humanité, par-delà l'écroulement du monde dans le sang, l'eau et le feu, vers l'entrée en cette terre promise qui est le royaume de Dieu. Devant les tentatives athées d'aménagement sur terre d'un bonheur à taille humaine, le croyant témoigne du dépassement nécessaire de toutes les nourritures terrestres. Son sens de Dieu s'affirme dans une volonté d'attente et un refus de s'établir au sein des frontières étriquées du petit monde des hommes. Non qu'il ne vibre pas, plus que d'autres peut-être, au spectacle de l'injustice qui fait les malheureux et les opprimés. Non qu'il ait droit de prendre son parti de la misère des hommes. Non qu'il n'ait pas tout à faire pour aménager la terre afin qu'il fasse meilleur y vivre. Mais ce n'est pas en vue d'une réussite humaine, c'est pour hâter dès ici-bas, dans les conditions les meilleures, l'installation secrète et mystérieuse, au-dedans des cœurs, du royaume des cieux.

S'il s'efforce de jeter parmi les hommes un peu de lumière et d'établir la paix, il sait qu'il ne faut pas se faire d'illusions : ce monde est un monde où l'on rencontre le péché, source des haines et des guerres. Il sait aussi qu'il ne peut rien pour avancer le moment fixé par le Père. Il attend, avec confiance, la réalisation des promesses solennelles de Jésus. Il essaie, en attendant, d'étendre davantage dans les cités humaines le feu que son Maître est venu allumer sur la terre : l'amour. L'amour qui manque aux hommes et qui va dans ce monde en se refroidissant. Le chrétien est un homme dans l'attente et qui aime. Il se garde bien de s'installer dans le monde, fût-ce celui de demain. Le plus grand péché, à ses yeux, serait de ne plus attendre, de renoncer à parvenir jamais dans ce royaume de lumière et de paix pour lequel il vaut bien la peine de tout perdre pour l'obtenir un jour.

C'est pourquoi, dans un monde qui prétend bannir l'inquiétude du temps présent et ruiner l'espérance d'un « autre » monde, le chrétien fait figure de trouble-fête et d'homme dangereux, obligeant les autres, par son attitude même devant les réalités humaines, à se poser ces problèmes dont on veut précisément les affranchir en vue d'un bonheur tranquille. Admiré par certains pour son détachement et l'élan de sa

doctrine, il est considéré par marxistes et libéralistes comme l'ennemi numéro un du genre humain, doux illuminé qu'il faut à tout prix détruire : il risque trop de compromettre le bonheur fragile de l'humanité par l'inquiétude entretenue de sa seule présence, et qui a l'heur de détendre, par la promesse d'un paradis futur, hors le monde actuel, un ressort déjà si difficile à tendre, celui de l'action efficace en vue de l'avènement d'une société sans classes.

En conception chrétienne du monde et de la vie, le sens de Dieu s'affirme en volonté de dépassement. Non point que cette valeur manque au marxisme ni à l'existentialisme. Mais elle ne s'engage pas en perspectives d'une cité de Dieu qui se bâtit dans les cieux, définitive et vraie patrie de l'homme terrestre.

Le marxisme, en décidant de se pencher sur la misère humaine, n'a pas à l'assumer, dans l'impuissance à la guérir, en une troisième dimension, surnaturelle. Il ne consent point à l'impuissance devant la misère. Il est, il se veut obligatoirement efficace, ou bien alors il n'est plus. Aux yeux du marxiste, le chrétien commet le grand péché, dont il pense se garder : faire « comme si » la misère devait être soulagée en ce monde, mais au fond n'y point croire et s'endormir dans l'espoir d'un paradis futur essentiellement compensateur des souffrances perdues. S'étant réservé l'organisation immédiate de la terre, le marxiste est plus directement engagé, plus carrément efficace que ne peut le paraître un chrétien dont tout le dynamisme, s'il n'a rien à envier à l'incontestable dynamisme du véritable marxisme, puise toute sa force, tout son ressort, dans l'au-delà de la terre. La certitude qui l'anime est une réalité de foi ne tombant aucunement sous les sens et dont il n'y a pas de raisons, car c'est du pur gratuit. Mais ce sera toujours, devant le désir généreux d'organiser le monde en paradis terrestre, une faiblesse apparente et, à certaines heures, décevante. Ce n'est une force qu'à la condition d'accorder à cette foi, dans l'action apparemment la plus courte et la plus immédiatement engagée, une valeur permanente et partout prépondérante. Les perspectives du plus grand renoncement à des valeurs d'organisation immédiates et payantes du monde, sont du côté chrétien. Voilà pourquoi, pour combien de chrétiens, le marxisme est une insidieuse et lancinante tentation. Continuer à croire à une éternité de bonheur et de joie pour après la terre, alors qu'autour de soi les gens meurent de misère par la faute énorme de l'injustice des

hommes et que les petits enfants ont faim et réclament du pain, n'est pas d'une petite âme !

Il ne s'agit pas de rebâtir un paradis terrestre ni de regarder en arrière, mais en avant, dans le sens d'épanouissement des plus hautes dimensions de la personne : celles de la connaissance et de l'amour, par la foi, l'amour théologal de charité et la surnaturalisation de tous les buts d'action. Il s'agit d'un dépassement de tout l'humain vers Dieu.

Sans doute les valeurs de dépassement ne sont pas l'apanage du seul christianisme. On les retrouve en existentialisme, dont elles marquent un moment important. On les remarquait tout à l'heure en marxisme. Mais il y a dépassement et dépassement. On peut vivre dans l'attente d'un acte qui doit être en chaque vie d'homme l'avènement de sa liberté, orientée vers les buts d'existence qu'il aura librement choisis. On peut, de ce fait, décider de ne s'engager jamais dans aucun acte pour rester disponible à celui qui doit venir réaliser toutes les possibilités, et dont on ne peut savoir, avant qu'il vienne, ni quel il sera, ni s'il sera, ni quand il viendra. On vit ainsi, en toute rencontre quotidienne, en état de dépassement des situations concrètes vers un acte à venir gratuit et souverainement libre, attendu et désiré. Il arrive que le désir se mue en angoisse, car il n'est pas sûr que l'acte en question se présente jamais, et l'attente peut devenir un désespoir.

> ... Son unique soin avait été de se garder disponible. Pour un acte. Un acte libre et réfléchi qui engagerait toute sa vie et qui serait au commencement d'une existence nouvelle. Il n'avait jamais pu se prendre complètement à un amour, à un plaisir, il n'avait jamais été vraiment malheureux : il lui semblait toujours qu'il était ailleurs, qu'il n'était pas encore né tout à fait. Il attendait. Et pendant ce temps-là, doucement, sournoisement, les années étaient venues. Et il avait continué à attendre... Il pensa : je n'attends plus... Je me suis vidé, stérilisé pour n'être plus qu'une attente. A présent, je suis vide, c'est vrai. Mais je n'attends plus rien [29]...

L'unique souci de Matthieu, l'homme de Sartre, avait été de se garder disponible pour un acte, l'acte irremplaçable qui doit l'engager en le réalisant librement dans le sens d'un dépassement, d'ailleurs ignoré, de ses propres possibilités. Il lui importe de ne s'engager dans aucun des chemins qui s'ouvrent, de n'accepter jamais complètement aucun acte qui s'offre. Se garder sans cesse disponible pour un acte à venir, et toujours à venir, qui doit le révéler en le révélant au monde :

29 J.-P. Sartre, *Age de Raison*, p. 55-56.

telle est la condition rêvée pour l'homme de Sartre. Dans le refus de tout ce qui se présente, n'être qu'une attente de ce qui pourrait venir. Parce qu'il engage, cet acte décisif doit faire de tout chemin d'homme non plus le chemin tracé pour lui par les autres, mais son chemin à lui. Mais, parce qu'il ne viendra peut-être jamais, la liberté se manifeste davantage à l'état d'attente et comme volonté de dépassement des situations présentes, qu'engagée par l'acte irrémédiable qui la fait naître et décide de ses futures orientations. Peut-être, après tout, n'y a-t-il pas d'acte à venir. De l'attendre réalise pourtant la liberté de l'homme :

> Viens, nous allons partir et nous marcherons à pas lourds, courbés sous notre précieux fardeau. Tu me donneras la main et nous irons... ÉLECTRE : Où ? ORESTE : Je ne sais pas; vers nous-mêmes. De l'autre côté des fleuves et des montagnes, il y a un Oreste et une Électre qui nous attendent. Il faudra les chercher patiemment [30].

Indiscutable dépassement.

Le chrétien, lui aussi, vit dans l'attente d'un acte qui doit le réaliser pleinement, dans le sens des plus grandes dimensions d'épanouissement de sa personnalité humaine. Un acte qui doit l'engager définitivement, dans la liberté totale d'une adhésion éternellement présente. Il ne sait plus, peut-être, que le moindre de ses actes doit en être annonciateur comme d'une chose infiniment redoutable tout à la fois et parfaitement rassurante. Le « seul nécessaire » à ne pas manquer tient, en effet, en un acte d'émergence hors l'espace et le temps, par voie de dépassement de la connaissance et de l'amour réalisant d'un seul coup les énergies latentes les plus exigeantes et les plus hautes. La « vie éternelle » consiste « à te connaître, toi le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ [31] ». Connaître Dieu dans une vision « face à face », le saisir « aussi bien que je suis connu [32] » ! Il importe de veiller et de ne point dormir, de rester disponible et de guetter le pas sur le gravier du chemin, puis le coup légèrement frappé à la porte : « Voici que je me tiens à la porte et je frappe; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui pour souper, moi près de lui et lui près de moi [33]. » Et : « Ce que je vous dis à vous [les apôtres], je le dis à tous : soyez dans l'attente [34] ! »

30 ID., *Les Mouches*, p. 138-139.
31 Jean 17, 3.
32 1 Cor. 13, 12.
33 Apoc. 3, 20.
34 Marc 13, 37.

La création toute entière, dans l'attente de cet acte qui doit parachever la perfection de l'homme, se trouve, elle aussi, en état de dépassement. L'univers entier est dans l'attente. « S'il fut assujetti à la vanité, c'est avec l'espérance d'être lui aussi libéré de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Nous le savons, en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement [35]. » Si la condition globale de l'univers est d'être en dépassement de ce qu'il est présentement, la vocation de l'homme est bien d'attendre ce qu'il doit être dans le refus de ce qu'il est : « Nous-mêmes, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement, dans l'attente de la rédemption de notre corps [36]. »

Accepter pour valable le message d'un univers en expansion, c'est accepter de vivre en un monde dont la vitesse de propagation ne cesse de croître. Comprendre le sens de la finalité, dans la plus banale et quotidienne action, c'est revenir aux paraboles du royaume des cieux, ces histoires dans lesquelles le Seigneur Jésus fait appel à l'étonnante croissance de la vie pour suggérer l'élan, la valeur de dépassement en toutes directions, de son royaume. Il est, au-dedans de nous, une volonté d'expansion en voie d'épanouissement. « A quoi allons-nous comparer le royaume de Dieu ? Ou par quelle parabole allons-nous le figurer ? C'est comme une graine de moutardier qui, lorsqu'on la sème sur le sol, est la plus petite de toutes les graines qui sont sur la terre; mais, une fois semé, il monte et devient la plus grande de toutes les plantes potagères, et il pousse de grandes branches, au point que les oiseaux du ciel peuvent s'abriter sous son ombre [37]. » N'est-il point ce « levain qu'une femme a pris et enfoui dans trois mesures de farine, jusqu'à ce que le tout ait levé [38] » ?

Saisir l'élan de toute chose vers une plénitude de ce qu'elle est, c'est se donner de remarquer l'aspiration cosmique à une plus grande abondance et durée d'existence, apercevoir le véritable sens des constructions humaines, supputer la valeur d'une espérance invincible capable de soutenir dans le temps l'essor prodigieux d'un élan hors du

35 Rom. 8, 19-22.
36 Rom. 8, 23.
37 Marc 4, 30-32.
38 Matth. 13, 33.

temps auprès duquel pâlit la nostalgie falotte d'un paradis perdu. « Car notre salut est objet d'espérance... Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec constance [39]. » « Ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps de la plante à venir, mais un grain tout nu, du blé par exemple, ou quelque autre semence; et Dieu lui donne un corps à son gré, à chaque semence un corps particulier... Ainsi en va-t-il de la résurrection des morts : on sème de la corruption, il ressuscite de l'incorruption; on sème de l'ignominie, il ressuscite de la gloire; on sème de la faiblesse, il ressuscite de la force; on sème un corps naturel, il ressuscite un corps spirituel... Il faut en effet que cet être corruptible revête l'incorruptibilité, que cet être mortel revête l'immortalité [40]. » L'affirmation d'un « credo » qui vous laisse sur « l'attente de la résurrection de la chair » et débouche dans « la vie du siècle futur », il ne faut pas s'étonner qu'elle donne un sens eschatologique aux destinées du monde, ni qu'elle exige un dépassement supra-humain, c'est-à-dire en quelque sorte inhumain, de l'homme et de l'humain.

Devant cette situation, la révolte est possible et peut passer pour être une solution. Dans le refus des conditions qui lui sont faites, l'homme peut redresser la tête et décider de limiter ses horizons, arbitrairement, aux « nourritures terrestres ». On peut vouloir l'absurdité d'une existence qui ne va vers rien, sinon vers elle-même. Mais cette attitude est contradictoire. Albert Camus se charge de le faire remarquer : « D'une certaine manière, l'absurde qui prétend exprimer l'homme dans sa solitude, le fait vivre devant un miroir. Le déchirement initial risque alors de devenir confortable. La plaie qu'on gratte avec tant de sollicitude, finit par donner du plaisir [41]. » Pour être loyale, l'acceptation de l'absurde doit être un dépassement, par la révolte, de l'absurde. « La grandeur [des grands aventuriers de l'absurde] se mesure à ce qu'ils ont refusé les complaisances de l'absurde pour n'en garder que les exigences... Pour fuir la complaisance, le raisonnement absurde trouve alors le renoncement. Il refuse la dispersion et débouche dans un dénuement arbitraire, un parti pris de silence, l'étrange ascèse de la révolte [42]. » Car l'absurde est contradictoire. S'il

39 Rom. 8, 24-25.
40 1 Cor. 15, 37-53.
41 Albert Camus, *L'Homme révolté*, p. 20.
42 *Ibid.*

était légitime, en effet, « de tenir compte de la sensibilité absurde... il est impossible de voir dans cette sensibilité, et dans le nihilisme qu'elle suppose, rien d'autre qu'un point de départ, une critique vécue, l'équivalent, sur le plan de l'existence, du doute systématique. Après quoi, il faut briser les jeux fixes du miroir et entrer dans le mouvement irrésistible par lequel l'absurde se dépasse lui-même... Je crie que je ne crois à rien et que tout est absurde, mais je ne puis douter de mon cri et il me faut au moins croire à ma protestation. La première et la seule évidence qui me soit ainsi donnée, à l'intérieur de l'expérience absurde, est la révolte... La révolte naît du spectacle de la déraison, devant une situation injuste et incompréhensible. Mais son élan aveugle revendique l'ordre au milieu du chaos et l'unité au cœur même de ce qui fuit et disparaît. Elle crie, elle exige, elle veut que le scandale cesse et que se fixe enfin ce qui jusqu'ici s'écrivait sans trêve sur la mer... L'homme est la seule créature qui refuse d'être ce qu'elle est. La question est de savoir si ce refus ne peut l'amener qu'à la destruction des autres et de lui-même, si toute révolte doit s'achever en justification du meurtre universel, ou si, au contraire, sans prétention à une impossible innocence, elle peut découvrir le principe d'une culpabilité raisonnable [43]. »

Mais la révolte contre l'absurde n'est pas une solution. Car le dépassement de la révolte peut être un repliement sur soi conduisant, dans le refus des situations présentes, parce que révoltantes, à un aménagement humain du monde à partir de soi. Si l'acceptation de l'absurde remet finalement en face des exigences d'un dépassement de l'absurde par le refus de la complaisance et du confortable, la volonté des humanismes athées semble être d'une sorte de rétablissement de la condition primitive de l'homme, une reconstruction, à l'étage de l'univers, du paradis perdu. Le dépassement esquissé est indéniable. Il est de taille humaine et, au fond, manque d'audace devant la véritable dimension de l'homme et de l'humain. On en dirait autant de la révolte marxiste, dans sa volonté de refus des conditions injustes faites à la situation des travailleurs. Car elle se fait en vue d'un accomplissement universel et terrestre des besoins humains, dont l'établissement de la société sans classes, par l'avènement du prolétariat, doit marquer l'aurore.

[43] *Ibid.*, p. 21-22.

La morale chrétienne comprend ce dépassement en valeurs de patience et d'attente, non de révolte. Offerte à tous les hommes « de bonne volonté », elle tient une promesse de grandeur par la petitesse et l'humilité. Elle est une certitude, par-delà les limites du monde, d'être éternellement déifié. L'engagement de l'homme superbe qui veut jouer à Dieu, ne comptant que sur soi-même, aboutit au surhomme de Nietzsche et, tôt ou tard, au culte de la force, au rejet des faibles et du pauvre, et des vertus passives d'obéissance et d'humilité. Admettant l'échec d'ensemble de l'humanité au profit de quelques rares privilégiés, ce n'est, à l'intérieur du temps, qu'une pauvre lumière piquant d'un feu follet l'avenir des hommes.

Le sens chrétien de l'homme aboutit à Dieu. Il installe l'homme chez Dieu, avant même la fin du temps et malgré l'échec apparent des destinées humaines et le triomphe visible du péché et du mal. Il assure la montée collective d'un ensemble coordonné « par les jointures et les ligaments » : la société parfaite des personnes humaines, l'Église, « qui s'ajuste et grandit en un temple saint, dans le Seigneur [44] ».

Ils sont invités au déploiement prodigieux d'un germe baptismal qui se dépasse lui-même, les fils du « Royaume qui n'est pas de ce monde ». Voués à l'épanouissement de « l'image de l'Homme céleste », le Christ qu'il « leur faut revêtir [45] », « ceux du Christ » mènent une étrange destinée : dans le monde sans plus appartenir au monde, « morts avec le Christ » par le baptême et déjà ressuscités avec lui, « ils recherchent les choses d'en haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu; ils ne songent plus qu'aux choses d'en haut, non à celles de la terre. Ils sont morts, en effet, et leur vie est désormais cachée avec le Christ, en Dieu [46]. » Ils sont appelés au dépassement de ce qui est terrestre, dans la croissance de la ressemblance à Dieu, « à visage découvert, y réfléchissant, comme en un miroir, la splendeur du Seigneur, et se voyant transformés en cette même image, qui devient de plus en plus radieuse sous l'action de l'Esprit du Seigneur [47] ». Ils s'efforcent en avant, par-delà les frontières de la terre, hors de ce monde tangible, à la rencontre de quelqu'un, parti depuis vingt siècles, dont il

44 Col. 2, 19 et Eph. 2, 21.
45 1 Cor. 15, 49.
46 Col. 3, 1-3.
47 2 Cor. 3, 18.

est sûr qu'il reviendra, « comme un voleur de nuit [48] ». Nul ne sait quand. Pas même les anges du ciel; pas même le Fils, du moins d'une science communicable aux hommes [49]. Mais l'attente du retour du Christ est thème central, traditionnel, monté du fond des siècles, en christianisme. Elle marque une espérance qui dépasse le temps pour s'en venir à Dieu. Elle prépare à la rencontre, ravivant le désir de celui qu'on attend et donne d'y puiser, à nouveau, le courage de vivre. Ainsi le sens chrétien de la vie humaine est-il d'être une attente, dans la patience, du retour triomphal du Seigneur, marquant l'instauration définitive du royaume de Dieu.

Avoir le sens chrétien des dépassements humains, c'est savoir à coup sûr que ce monde est promis à la ruine et qu'on ne peut s'y installer, « car le Jour du Seigneur doit se lever dans le feu [50] ». Et c'est connaître sans faiblesse que tout homme et l'humanité entière vont à la rencontre de Dieu.

L'épanouissement de l'homme ne se peut concevoir que dans le sens de ses plus hautes dimensions, celles de la connaissance et de l'amour, et de l'action, qui font la personne autonome et libre. La foi vient agrandir les capacités de l'intelligence jusqu'à les faire à la taille de Dieu. Croire, c'est connaître de la connaissance même dont Dieu se connaît, entrer dans la connaissance de Dieu. Croire, c'est vivre de la vie divine qui est, pour Dieu, de se connaître et de se dire en une Parole unique l'exprimant tout entier. C'est communier, par l'intelligence, au mystère de Dieu, grandir en cette connaissance, vivre de Dieu, vivre Dieu en quelque sorte, « comble du désirable : devenir Dieu [51] » ! L'amour théologal de charité donne à la volonté d'aimer de l'amour dont Dieu s'aime : aimer de l'amour qui est Dieu et s'exhale en un souffle saint, troisième personne de la Trinité. C'est encore partager la vie de Dieu, car Dieu est Esprit et sa vie s'écoule tout entière en un acte de connaissance et d'amour. C'est aussi aimer ses frères les hommes, tous les hommes, du même amour dont Dieu les aime ! Ici, l'élan est infini de la connaissance et de l'amour : reçu au baptême, le

48 1 Thessal. 5, 2.
49 Matth. 24, 36.
50 1 Cor. 3, 13.
51 Saint Basile, *Traité du Saint-Esprit*, chapitre neuvième (Coll. Sources chrétiennes, n° 17).

germe se développe dans le Sang répandu par amour, nourri du Corps rompu pour nous : « J'ai dit : vous êtes des dieux [52] ! »

La foi opère un dépassement des connaissances humaines dans la ligne d'une « certitude portant sur ce qu'on ne voit pas [53] ». Elle invite à dépasser ses propres formules dans le sens d'une pénétration en profondeur de ce qu'elles renferment. On ne peut exprimer Dieu en mots humains sans tenir compte de l'inévitable décalage institué, de par l'expression même, qui reste humaine et finie, entre les articles du symbole et celui qu'ils s'efforcent de dire. Aucun langage humain, fût-ce celui déterminé et fixé par l'Église, ne possède l'expression parfaitement adéquate. Aucun mot ne peut vraiment contenir celui qui les déborde tous. Dieu s'est fait homme, sans doute, pour se dire aux hommes dans la langue des hommes. Mais la foi doit mener de l'expression humainement accessible au mystère inaccessible qui en est l'âme et la dépasse infiniment. Il y a ainsi, à l'intérieur de la foi, un dépassement de la formulation du mystère de Dieu vers l'insaisissable et l'inexprimable. Dépassement de la formule pour une contemplation de ce qu'exprime la formule et, finalement, dépassement de tout l'exprimable, garanti par la Mère Église et défendu par elle contre toute attaque hérétique, pour atteindre, dans la nuit, celui dont la vision face à face et sans voiles exige le dépassement de la foi elle-même cédant le pas, enfin, à l'intuition bienheureuse. « Car notre face verra la face du Dieu vivant [54]. » « Maintenant, oui, c'est dans un miroir et à l'obscur que nous regardons; mais alors, ce sera face à face. Maintenant, je connais d'une manière partielle; mais alors, je connaîtrai totalement, aussi bien que je suis connu [55]. »

Don de soi, il est demandé à l'amour de tout donner, sans calcul ni reprise, jusqu'à tout perdre et ne rien retenir. Accueil, à la racine du don, il se penche sur l'être aimé pour en deviner l'âme et en saisir le sens. Il l'accueille au point de le porter en lui, attentif à l'accomplissement du moindre de ses goûts, du plus secret désir. Il sait disparaître et s'effacer, détaché de tout ce qu'il avait, pour se faire plus accueillant encore à tous et finalement à Dieu, dans la pauvreté radicale de soi-

52 Psaume 81, 6.
53 Hébr. 11, 2.
54 Saint Irénée, *Contre les Hérésies*, V, 7 : *P.G.*, t. 7, col. 1141.
55 1 Cor. 13, 12.

même. Rien d'étonnant, puisque la dimension de l'amour est infinie, à ce qu'il soit lui aussi, lui surtout, une invitation permanente au dépassement. La loi de l'amour n'est-elle pas de se dépasser sans cesse ? L'amour est un sacrement de Dieu, « car c'est à l'amour que vous aurez les uns pour les autres que tous vous reconnaîtront pour mes disciples [56] ». Gardez les commandements du Seigneur, c'est une preuve et un signe qu'on aime : « Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements... Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime [57]. » Or les commandements de Jésus se résument en un seul, et c'est un commandement d'aimer : « Voici mon commandement, aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés [58]. » « Quant à moi, je vous ai aimés comme le Père m'a aimé [59]. » Il nous est commandé d'aimer avec l'amour de Dieu, l'amour dont le Père aime son Fils !

L'amour réalise ainsi, par le dépassement de la pauvreté, un passage dans le royaume qui ne finit pas, là où « il n'y a plus de nuit, où l'on n'a que faire de la lumière d'une lampe ni de celle du soleil, parce que la clarté de Dieu l'illumine et que sa lampe, c'est l'Agneau [60] ». Le dépassement de l'amour est tel qu'il rejaillit plus fort et plus loin et n'a point à se dépasser : l'amour demeure, car « Dieu est amour, et celui qui aime habite en Dieu et Dieu habite en lui [61] ». C'est pourquoi, si « actuellement, il y a trois choses : la foi, l'espérance et l'amour, la plus grande des trois, c'est l'amour [62] ».

Quant à l'action humaine, elle est marquée au coin de la même exigence. L'activité du croyant réalise sans cesse ce dépassement insatiable. Elle en est la preuve en même temps qu'elle l'assure. Celui qui s'avance vers le visage de Dieu, comment pourrait-il ne pas donner à tout ce qu'il entreprend, une valeur de dépassement au-delà des frontières humaines ? Il y a ainsi, en tout acte de l'homme conscient de sa véritable vocation d'homme et des significations eschatologiques qu'elle implique, une transparence de source. Le but immédiatement poursuivi laisse deviner, peut-être percevoir, une convergence à la fois

56 Jean 13, 35.
57 Jean 14, 15 et 14, 21.
58 Jean 15, 12.
59 Jean 15, 9.
60 Apoc. 21, 23 et 22, 5.
61 1 Jean 4, 16.
62 1 Cor. 13, 13.

lointaine et proche, un terme absolu de référence, sorte de pôle attirant tout à soi dans une lumière dont il est possible de pressentir qu'elle n'est plus de ce monde et qui filtre, pourtant, dans le moindre engagement de l'action. Ce n'est plus la conception quelconque d'un univers ou d'un humanisme sans Dieu qui gouverne et dirige, ni la décision d'une mise en continuité avec les principes de l'engagement pratique : c'est une acceptation et une soumission, en perspectives d'une réalisation certaine des promesses faites à l'espérance de l'humanité. Il ne s'agit plus de conformité seulement aux principes fondamentaux d'une morale élaborée par les hommes pour l'ensemble des hommes. L'épanouissement intégral de la personne humaine se vit alors comme un dépassement de tout l'humain vers Dieu. Le croyant ne mesure point par rapport à soi l'efficacité d'une action qui ne relève plus, dès lors, d'une sincérité vis-à-vis de ce qu'il pense ou veut, mais il la rapporte à Dieu dans une acceptation loyale de sa pensée et de son vouloir. Le déroulement chrétien de l'action humaine pousse l'homme à délaisser toutes les « sincérités » de surface pour une « loyauté » fondamentale qui le construit dans un abandon de sa volonté propre au bon vouloir de Dieu. Et c'est en cela qu'il aime : faire acte d'amour, c'est adopter la volonté de celui qu'on aime.

La grandeur de l'homme est de se dépasser. Ce dépassement exige d'abord un dénuement de l'intelligence dans la foi qui reconnaît humblement ses limites et accepte son impuissance à enfermer dans aucun mot celui dont elle est destinée à goûter la radieuse lumière. Dans la phase terrestre de son existence elle ne peut l'atteindre que dans le mystère de la nuit.

Il y faut ensuite une soumission continuelle de l'action à des lois qui ne sont plus humaines, pour des fins qui ne sont pas de la Terre, et coûtent le sacrifice sanglant du terrestre et de l'humain.

Il est enfin une volonté de disparition et de vide qui est accueil et appel : l'appel de la misère à la miséricorde; l'accueil du Tout-Puissant au sein de l'impuissance. Le dépassement chrétien n'est pas une exaltation de l'homme, mais une reconnaissance de sa faiblesse et un abaissement. Sa vraie grandeur est d'assumer la misère et le péché. Mais alors, sûr de celui qui enlève la misère et détruit le péché, il donne au chrétien, « oublieux du chemin déjà parcouru, d'aller droit

de l'avant, tendu de tout son être, et de courir vers le but, en vue du prix que Dieu nous appelle à recevoir là-haut, dans le Christ Jésus [63] » !

L'absence de Dieu des conceptions du monde voulu pour demain par les hommes, suscite le croyant au témoignage de son invisible présence au creux de l'histoire. Le silence de Dieu dans le monde actuel, douloureux, accablant peut-être, l'a rappelé au sens de Dieu. Face aux humanismes tronqués prônés par l'athéisme pratique de ce siècle, le chrétien affiche dans le monde une volonté de dépassement surnaturel, dans toutes les dimensions de la personne humaine, du terrestre et de l'humain. Il sait de foi divine qu'il n'y a pas d'autre sens à l'histoire en vue de promouvoir un humanisme authentique capable de soulever les hommes à la rencontre de Dieu [64] !

Benoît PRUCHE, o.p.
Collège dominicain, Ottawa.

63 Phil. 3, 13-14.

64 Ces pages ont fait l'objet, sous les deux premiers titres, de conférences publiques à l'Université de Montréal, les 15 et 22 janvier 1957; et, sous les trois titres, à l'Université d'Ottawa, les 4, 11 et 18 octobre 1957.

*Proposals for Free Trade in Europe and their Possible Impact on Canada's Foreign Trade**

One of the most interesting and important events and developments in economic and political fields to-day, which may prove to be a turning point in this global and historical struggle between the Free World and the Communist Empire, is the integration movement and closer international cooperation in Western Europe. These momentous concepts and inspiring objectives are reflected in post-war organizations, established in that part of the world, which attempt to speed up the process of economic achievements and industrial growth and to solve common economic, political and social problems. The Brussels Treaty Organization has created a customs union between Holland, Belgium and Luxemburg; the Organization for European Economic Cooperation, which administered Marshall Aid, has brought closer economic ties between European countries; the North Atlantic Treaty Organization has provided a powerful defensive alliance of the western world; the European Coal and Steel Community has abolished tariffs and quotas on coal, iron ore and steel among a number of countries; the European Payments Union has established a currency clearing centre. All these agencies are confirming that Western European countries' political and economic interests are not necessarily antagonistic but rather complementary and can be promoted by mutual assistance, understanding and cooperation.

Western Europe, the cradle of our culture and civilization, in recent proposals of a Common Market and European Free Trade Area, is paving a new and constructive road in political unity, mutual confidence amongst nations, and international economic cooperation that promises

* Some information and statistical data have been obtained from the following publications: *The Economist,* October 12, 1957, "Towards Free Trade in Europe"; "The Common Market", in *Committee for Economic Development,* October, 1957; "Economies of Scale and European Integration", by Tibor Scitovsky, in *The American Economic Review,* March, 1956; *The Financial Post,* September 7, 1957; and "A Common Market in Europe", in *Monthly Review,* the Bank of Nova Scotia, May, 1957.

real hope and progress to the much worried humanity. The era of destructive and fratricidal wars in Europe, the policy of economic self-sufficiency, the history of nationalistic conflicts, the legacy of restrictive barriers to international trade, the differing social and cultural backgrounds, are to be followed by freely working together and a common effort and unity of purpose in economic and political activities, to give new strength, character and influence to this ancient continent and to redress the balance of power in this insecure world of ours. These proposals for free trade in Europe, which may have far reaching effects on Canada's foreign trade, must engage the active interest of all Canadians.

Let us briefly review the salient features of the Common Market. This contemplated customs union is the fruit of long negotiations between France, Western Germany, Italy, Holland, Belgium, and Luxemburg, which countries last May signed the Treaty at Rome to set up a European Economic Community and thereby to merge their economies. The Common Market will represent about 160 million population as compared with 170 million in the U.S.A. and 200 million in Soviet Russia. These countries together produced in 1956 about 60 million tons of steel or three-fifths of American production; 300 million tons of coal and lignite or three-quarters of the total U.S. production; generated 200 billion KWH of electric power, which constituted one-third of American production, and these highly industrialized regions produced over 2 million cars and vehicles i.e. one-third of U.S. production.

During the recent economic upsurge in the western world, the Common Market countries as a whole experienced an impressive economic growth. Between 1952-1956 the countries concerned have increased their national output in volume by 22%, while Canada and the U.S.A. by 18% and 15% respectively; their industrial production has risen by 40% but Canadian and American percentages were only 22% and 15% respectively. This high rate of economic progress naturally necessitated larger imports, which have increased by 46% as compared with 41% in Canada and 15% in U.S. During the same period the Commonwealth countries' imports have remained practically at the same level.

The Rome Treaty provides for a removal of national tariffs and quotas and other trade impediments among the members of the Common Market and the establishment of a new common customs tariff wall against all the outside countries. Tariffs reduction is to be accomplished gradually from 1959 onwards within the period of 12-15 years. The new tariff barriers should be fully erected by 1975 and preceded by negotiations with all other countries vitally affected by this new venture. The Rome Treaty suggests a mathematical average of the countries' present tariff rates. The ultimate effect expected will be that the Benelux countries will double their current tariffs, Germany will increase by about 60% and France and Italy will partly reduce their present tariff structure. The whole proposal is at present under consideration by the General Agreement on Tariffs and Trade Conference at Geneva. The GATT's Charter provides specifically for regional customs unions as long as certain required conditions are observed.

To make smooth the adjustment of initial and inevitable difficulties resulting from the removal of existing protective tariffs and trade restrictions, which shelter the marginal firms and industries, the Rome Treaty proposes to set up a Rehabilitation Fund to bear a half of the costs of retraining and relocating displaced workers and of reconverting and reorganizing the individual firms and industries affected. It seems reasonable that a fifteen-year period of transition should be sufficient to allow the threatened firms and industries to adjust themselves to new, wider and stronger competition, and to reorganize themselves to exploit more extensive markets.

At the same time to allow the competitive forces to work more efficiently, the Common Market provides "rules of competition", which in effect would disallow agreements on prices, control of production by a few dominant firms, division of markets, control of technical development and investment, discrimination between consumers and other restrictive trade practices. To achieve these desirable objectives, the Rome Treaty envisages means of compulsion, fines, supervisory body and revision of the existing national anti-combine legislations. Some types of mergers and agreements are, however, to be permitted provided that they will promote productivity and technical and economic progress, the benefits of which will be passed on to the consumers.

Special clauses in the Treaty prohibit rigging of the market by the governments as, for instance, by generous subsidies of national industries, manipulations in indirect taxes, etc.

Another feature of the Common Market is the proposed establishment of a European Investment Bank with subscribed initial capital of one billion dollars in order to assist the financing of investment programs of common interest and advantage. In addition, the countries concerned will contribute nearly $600 million over a five-year period of probation for the development of some overseas territories belonging to France. In fact, the French Union in Africa is to be opened as an inherent part of the Common Market to all members of the customs union. Moreover, the French possessions overseas will increase their exports of coffee, cocoa, bananas, etc. to the Common Market countries at the expense of the Commonwealth exports. On the other hand, French Africa will be allowed to raise tariffs against the Common Market products to protect its infant industries.

Since under the proposed customs union scheme there will be a considerable mobility of labour between various countries, the Rome Treaty recommends a closer cooperation in the field of social and industrial legislations as, for example, in equal pay to men and women, in statutory holidays, in regulating overtime rates and various subsidy payments and social services allowances.

There is one particular aspect of the Common Market that is of special importance to Canada, namely, the Rome Treaty's provision for common arrangement of agricultural markets, including fish products, canned and processed foods. At this moment the provision is not yet quite clear in its implications but it could mean regulating competition among the European farm producers through a price-fixing policy, imposition of a quota system on outside agricultural imports and a creation of a single European market for farmers. At the present time almost every country in Europe protects its agriculture for political, social and military reasons. It would seem, however, that most agricultural products — wheat, sugar, meat, wool — imported from the British Commonwealth will not be perceptibly affected.

All these arrangements and planned objectives will necessitate new governing and supervisory agencies. The Common Market provides for

a Council of Ministers from the countries concerned to govern, a European Assembly to advise, a European Commission to administer and a Court of Justice to appeal to in conflicting policies and interests. The whole machinery of this administrative fabrique may gradually lead to a new political framework and cooperation in Western Europe.

The question arises: Can the United Kingdom remain aloof and a neutral witness outside the approaching powerful customs union? The answer is simply — no. For the same historical and economic forces and considerations are pressing Britain towards a closer and more intimate cooperation with the rest of Western Europe. It is a generally known fact, however, that the United Kingdom has accepted the concept of free trade among the European friends rather reluctantly and grudgingly because of her traditionally strong insular attitude, her apparent but perhaps not real conflict of interests with respect to the Commonwealth and Empire, her desire to continue direct relations with the U.S.A. and her wish to protect agriculture. Britain together with other countries of Western Europe cannot escape the economic challenge and opportunities and must participate in one form or another in this advanced project for otherwise their exports and employments and rate of economic progress would be adversely affected. It is worth-while noting that the Commonwealth Conference of last June encouraged Britain to join in this new adventure.

After some hesitation Britain subsequently brought out a proposal of her own in the form of the European Free Trade Area, which may rightly be considered as a compromise between British interests and duties in the Commonwealth and obvious disadvantages of being left outside any free trade sphere in Western Europe. The British project appears more palatable at home to the labour organizations, manufacturers and farmers.

The Free Trade Area would include the six countries of the Common Market, the United Kingdom, Norway, Denmark, Switzerland, Turkey, Greece and other European countries. This enlarged area of free trade has a population of nearly 300 million and produced in 1956 over 80 million tons of steel, 550 million tons of coal, 370 billion KWH of electrical energy and nearly a half of American car production.

Such a highly industrialized and progressive region is of the utmost importance in any world struggle for peace and prosperity.

The basic difference between the Rome Treaty and the Free Trade Area is that the removal of tariffs between European countries would not be accompanied by a corresponding and simultaneous establishment of common external tariffs of the European Free Trade Area as a whole. In effect, all the concerned countries would be allowed to retain their separate tariffs and trade policies, apart from the community of the Common Market, as they are at present. Another conspicuous difference is the exclusion of agriculture in the British project presumably to continue the present protection by a way of subsidies of the U.K. farmers and to extend the existing preference for the Commonwealth agricultural products.

The ultimate economic objectives and results of the two proposals could perhaps be reconciled and realized. There is some evidence of working towards a compromise between the two schemes. The British proposal would permit the United Kingdom to participate in the larger industrial and commercial markets, share benefits of increased trade and greater competition, but would at the same time allow her to maintain preferential tariffs for the imports of the Commonwealth manufactures against all areas except Europe. Moreover, the maintenance of tariff preferences in the Commonwealth poses a vital question: Why should Great Britain be granted a free access to the European markets but at the same time keep Commonwealth markets for her own manufacturers only? Again, the Europeans may rightly ask: Why should they open their markets to British industrial products but at the same time be prevented from competing with the British and Commonwealth farmers in the United Kingdom?

In view of the fact that Commonwealth preferences are gradually playing a smaller part in British trade, it seems, that the United Kingdom must find a reasonable compromise in order to provide an outlet for her manufactured products in the growing markets of industrialized Western Europe.

Now we may examine some of the benefits that are expected from the proposed removal of tariffs and other trade barriers between European countries. It is argued that a customs union would create an

economic environment conducive to improved industrial specialization amongst the members of the union, that economies of scale and mass production method would reduce the costs of production and also that increased competition would stimulate industrial efficiency in many of Western Europe's formerly protected markets. Economic integration will have its greatest impact on industries yet to be established, which could not economically be developed before for a single national market, or on industries greatly to be expanded. It should therefore create more jobs and make higher productivity of labour and consequently higher wages possible. But above all, increased competition should enhance the individual producer's ability, willingness and inducement to expand and modernize his methods of production.

The proposed free trade plans will force the governments to revise and abandon some of their policies aimed at protecting the small and marginal firms and thus it should facilitate the establishment of larger industrial units. Integration may lead to a mutual exchange of progressive business ideas and methods of production.

With the conditions suitable for greater international mobility of labour and movement of capital, the customs union may gradually wipe out the differences in national and regional development still to be found in Western Europe. Integration will mean that each partner will have to adjust and alter its industrial structure and economic activities and expand its most efficient and competitive industries and trades faster than its competitors.

Opening of national markets to foreign competitors will very likely benefit European consumers provided, of course, that the rules of competition are strictly enforced and that the possible advantages are not absorbed by agreements and cartels among producers. Any interference with the free pattern of sales and prices and costs of production must be resisted.

Free trade policy between the countries concerned will increase their total volume of trade and at the same time make national economies more dependent on each other. This latter fact will eliminate a possibility of traditional conflicts that in the past led to open hostilities. Germany, with rising incomes, productivity and capital reserves and expanding foreign trade will present, no doubt, a

strong and formidable competitor. But, one can already perceive that some of the factors which have contributed to Germany's post-war phenomenal economic growth are losing their force because wages are rising, defence expenditure is mounting, number of refugees from Eastern Germany is declining, and the yields on capital investments, with reconstruction over, are falling.

Under the conditions of free trade, it is suggested, that fiscal and monetary policies will assume greater importance for correcting balance of payments difficulties. At the same time floating rates of exchange will permit the necessary adjustments in prices and costs to a common pattern. Besides, more generous international credits and limited quotas on imports may prove to be very useful as well. Taking the whole free trade area, it will be in a stronger bargaining position with respect to the United States in obtaining trade concessions, tariffs reduction and financial aid and long-term credits. It will make the solution of chronic dollar shortage possible. The U.S. Government always had a strong desire for European political and economic unity, which will be a great gain for the Free World against Communism. The more so in that Europe's special and traditional relations with overseas countries can serve common interests particularly with respect to uncommitted nations in the present world struggle.

The above indicated potential benefits of free trade in Western Europe will not come easily and automatically. There will be a need for continuous adjustment and reassesment of policies and common goals and a harmonization of national attitudes. With public determination and goodwill, however, initial difficulties will be overcome and the political and military shield of the western alliance will be strengthened.

We may now turn our attention to the problem of the possible impact of the Common Market and the European Free Trade Area upon Canada's foreign trade and indirectly upon Canadian economy. Naturally, any conclusions must be treated as tentative for only time will show the concrete results. It may be pointed out that at first, Canadian opinion was somewhat indifferent about the Common Market proposal and its possible implications on Canadian external trade. With the U.K. proposal for a Free Trade Area the public interest in

this country was stirred and the Prime Minister of Canada accepted the integration movement in principle provided that agriculture is excluded.

On the credit side of the proposals in relation to the economy of this country, the following advantages may be suggested:

European economic integration and development, European political and military unity have always been an important objective of Canadian foreign policy provided that they were achieved within the North Atlantic Treaty Organization's purposes and objectives. Canada would naturally oppose any plans that could turn Europe into protected regionalism. For it is obvious that so long as Russian imperialism threatens the Free World, the vital community of interests of political, economic and military nature demand a wider and closer cooperation and integration of the North Atlantic Community. There is a potential danger that regional specific interests may diverge with general interests of other nations, including Canada.

It seems reasonable to suggest that the British Commonwealth of Nations cannot provide Canada with the potential export and import markets to counterbalance U.S. influence upon and interference with Canadian economy. But, it is said, the Commonwealth together with the Western European markets perhaps could redress the disequilibrium in Canada's foreign trade. It is perhaps to be regretted that the Canadian Trade Mission touring the United Kingdom market in search of increased imports from that country did not include a similar purpose to be investigated in the rest of Western Europe. Canada would gain from a healthy and independent economy of Western Europe and from a stronger counterpart to American economic influence here. The Common Market offers an opportunity for geographical diversification of Canadian imports and, what is even more important, provides in return a chance for expansion of exports from Canada to that market.

These conclusions are substantiated by the more recent trends in Canadian foreign trade. It is estimated that between 1949-1956, the Common Market countries have increased their imports from Canada by nearly 140%, Western Europe as a whole by 100%, the U.S.A. by nearly 90%, while the U.K. only by 15% and the Commonwealth (excluding U.K.) also by only 15%. The value of Canadian exports to

the Common Market region in 1956 constituted one-eighth of exports to the U.S.A. In the same year Canada sold to Western Europe (excluding U.K. and Ireland) exports for $465 million or 11% of the total Canadian exports as compared with 9%, the 1935-1939 average. The most important items in terms of value exported from Canada to Europe are: wheat, rye, non-ferrous metals, iron ore, pulpwood and woodpulp, asbestos, flaxseeds, plastics; other of lesser importance are: machines, vegetable oils, newsprint, rolling mill products, hides and skins.

In 1956 Canada exported to the U.K., $813 million worth of goods or 17% of her total exports, and in the same year she imported from the U.K. nearly $500 million of goods and services or 8% of total Canadian imports. Canadian exports to the U.K. and other Western European countries are made up of less than 10% of manufactured goods.

In 1956 Canada imported from Europe (excluding the U.K. and Ireland) goods and services to the value of $300 million or 5% of total Canadian imports. The main items of imports are: manufactured goods, machinery, cars, clothing, watches, glass, cosmetics, pipes, tubes and fittings, carpets, cotton and wool fabrics, wines, etc.

It appears almost certain that Western Europe, which unlike the U.S.A. and Soviet Russia, is not self-sufficient in raw materials, with economic expansion will increase many imports that Canada is presently supplying and to pay for them, of course, exports must increase correspondingly. It appears unlikely that with improved manufacturing in Western Europe Canada can increase her exports of manufactured goods. Canada should, however, make an effort to increase the degree of processing of her exports of basic raw materials.

As for the debit side of the free trade proposals one may perhaps expect that the agricultural policy of the Common Market may affect adversely Canadian farmers as the wheat exports will have to face a more marginal position in relation to European protected farming. On the other hand, higher standard of living and greater population might increase the demand for Canadian farm products like cheese, meat, fish, fruits, etc. and even grain.

With strengthening of manufacturing in Europe, Canadian manufacturers may find it difficult to increase their present small share of

manufactured exports and moreover their share may decline in other parts of the world market for such products. The British Free Trade Area is also not attractive for under it Canada would be expected to give up its preference treatment for manufactured goods in the U.K. but she would still grant such preference to British products in Canada. It might be argued that perhaps in time Western Europe in conjunction with the Commonwealth could follow the pattern of free trade with considerable benefits to all countries concerned. However, most Dominions do not desire free trade policy in the foreseeable future as some of them are engaged in protecting their infant industries. India, Australia and perhaps Canada would raise strong objections to a general free trade policy.

If economic expansion and higher standards of living result in Western Europe as a consequence of free trade union, one can perhaps suggest that the flow of immigrants from Europe to Canada will diminish. This in long-term considerations may not be desirable for Canadian economy.

On balance, however, whatever negative repercussions the above proposals may have on Canadian economy, I think, that over-all and non-economic advantages are of such importance that Canadian opinion should warmly welcome the free trade proposals provided that they will involve a minimum of discrimination against non-member countries of the Free World, including Canada.

S. JUDEK,
Professor at the School of Social, Economic and Political Sciences.

Les enfants-problèmes

Nous savons que dans les temps anciens l'enfant était considéré du simple point de vue utilitaire. Dans l'ancienne Grèce, les enfants handicapés et les filles, à leur naissance, étaient tués, parce qu'ils n'entraient pas dans la catégorie des futurs héros, des hommes d'État ou des célébrités sportives. Même aujourd'hui, dans certaines régions, où la culture primitive existe encore, l'enfant ne fait vraiment partie du cercle familial que s'il peut être utile à son père dans les activités de chasse ou de pêche; autrement, il n'est nullement question de lui. Même le christianisme n'a pas résolu le problème des droits de l'enfant. Les premiers siècles de culture chrétienne étaient consacrés à l'adulte. Les catéchumènes étaient adultes. Nous avons des écrits des Pères de l'Église qui, considérés au point de vue éducatif, pourraient faire concurrence aux traités d'auto-éducation, de maîtrise de soi-même et aussi aux traités d'éducation; mais il n'est nullement question du processus d'apprentissage et du développement d'un enfant. Par conséquent, rien de ce qui concerne l'éducation et l'instruction des jeunes enfants.

Seule, la Renaissance nous offre quelques données sur l'enfant. De fait, l'histoire de l'éducation du XVIIe siècle rapporte des noms de pédagogues qui étaient très intéressants, parce qu'ils offraient des livres imagés pour les enfants. Finalement, l'on comprit que l'enfant ne peut pas lire des livres d'adultes et que la vérité que l'on voulait lui faire apprendre devait être présentée d'une manière toute différente.

Les XVIIIe et XIXe siècles sont les deux siècles des pédagogues; les gens étaient préoccupés de l'instruction des enfants. Rien de surprenant : la science progressait rapidement; l'intelligence, en ce siècle de rationalisme, était une idole, et l'homme devait tirer tout ce qu'il pouvait des connaissances déjà existantes.

Ainsi, la tendance à instruire les enfants était conditionnée par l'idéal de l'homme instruit et éduqué; en effet, tel était l'idéal d'un adulte formé. On ne portait aucun intérêt à l'enfant, à ses capacités, à ce qui l'intéressait. Ce n'est que récemment, dans les deux premières

décades du XXe siècle, que l'on découvrit l'enfant. Les anatomistes et les physiologistes ont ouvert les yeux pour voir les différences qui existaient dans la structure, les proportions et le fonctionnement des organes. Ceci était suffisant pour attirer l'attention sur différents points — tels que : les extrémités de la tête, le corps de l'enfant en comparaison avec celui de l'adulte, les mouvements du cœur, les poumons, la constellation des glandes endocrines, etc., et pour insister sur l'idée que l'enfant n'est pas un adulte en miniature, qu'il est un individu *sui generis* — essentiellement différent. Des mouvements s'organisèrent afin de perfectionner les conditions hygiéniques à la maison et à l'école : ventilation, sports, bon éclairage et examens médicaux réguliers. Tout ceci était une préoccupation non moins importante pour les autorités fédérales, provinciales et locales, que ne l'est le programme des associations d'éducation. De nouvelles écoles furent construites et des soins médicaux furent assurés. Mais était-ce là la dernière découverte ? Etait-ce là l'unique inquiétude au sujet de l'enfant ?

Non, même dans les meilleures écoles et dans les districts les plus riches, il y a des enfants qui ne peuvent bénéficier de l'école, ni s'adapter à la classe, ni fournir l'effort nécessaire au travail.

Où est le fond du problème ? Qu'est-ce qui pourrait être fait pour le résoudre ? A qui reviennent les responsabilités ? En ce qui concerne les meilleures écoles et les soins médicaux à donner à l'enfant, la plus grande responsabilité retombe sur les épaules du personnel de l'administration; les ressources sont la richesse du public. Mais la mauvaise adaptation de l'enfant à la classe, son bonheur d'étudiant est la responsabilité de l'instituteur. Les moyens pour arriver à ce but sont, du côté de l'instituteur, sa connaissance et son amour de l'enfant, sa santé mentale, et aussi la bonne volonté de l'enfant.

Ne vous êtes-vous jamais demandé pourquoi l'enfant entre à l'école à l'âge de six ans ? (Avez-vous trouvé la réponse ?) Vous direz peut-être qu'il est assez mûr pour assister aux classes. Oui. Mais qu'est-ce que cela veut dire : être assez mûr ? Son intelligence est développée et ses intérêts envers l'école sont très vifs. Si c'est cela, c'est donc l'enfant qui *décide lui-même qu'il veut* aller à l'école. Oui, en effet, un enfant normal, d'à peu près quatre ans, commence à harceler les adultes par ses questions. Il veut savoir. Il questionne sur tout,

mais il questionne sur des choses et des événements qu'il voit, touche, explore, et non sur des explications cachées. Ainsi équipé, avec en plus un désir inconscient de savoir et une confiance absolue en vos réponses et en vos explications, l'enfant rencontre ses professeurs et fait son entrée dans la salle de classe.

Avant de décider de quoi je traiterais, j'avais en mains une lettre adressée au directeur de notre Institut de Psychologie, dans laquelle je pouvais découvrir les problèmes des professeurs avec les étudiants. Comment procéder avec des enfants voleurs, menteurs, désobéissants, vicieux, paresseux, indifférents, gâtés (par des parents hostiles et ignorants), entêtés, exigeants, distraits, retardés, etc.

Quelle liste ! Ne vous attendez pas à ce que j'analyse chacun de ces thèmes et que j'y apporte une réponse. Ce que je veux faire, c'est de poser une seule question. Vous êtes-vous demandé *pourquoi* l'enfant *est* comme il *est* ? (vous référant à tel ou tel élève). Pourquoi est-il menteur, voleur, désobéissant, vicieux, paresseux, distrait, etc. ? Il est en âge d'aller à l'école. Alors, il est supposé être à sa vraie place à l'école et par conséquent il y devrait être heureux.

Comment procéder; que faire avec tous ces problèmes ? La réponse est celle-ci : *chercher le pourquoi, découvrir la cause,* en un mot, connaître le malaise avant de demander le remède. Le vol, le mensonge, la paresse, la distraction, le vice, etc., ne sont-ils pas des malaises moraux ? Vous objecterez, sans doute, et vous direz : pourquoi chercher d'autres problèmes ? Non. L'enfant peut avoir une fièvre à cause d'une indigestion, d'une infection locale, d'une intoxication ou d'une fatigue. Le même symptôme peut indiquer plusieurs causes différentes. Alors, l'enfant peut voler, parce que ses parents ont créé chez lui l'habitude de lui laisser garder les choses qu'il prend et de lui donner tout ce qu'il veut avoir; ou parce qu'ils ne lui ont jamais appris à renoncer à tout ce qu'il voit et désire; ou encore, il peut voler parce que ses parents rigides ne lui permettent pas d'avoir autre chose que ce qu'eux-mêmes — adultes — ont; et finalement, l'enfant peut voler parce qu'il veut mettre quelques sous dans la caisse d'épargne de l'école, organisée par le professeur en vue de former de bonnes habitudes d'économie chez l'enfant ou en vue d'aider de nobles causes,

tandis que la mère de l'enfant ne donne jamais le sou à ce dernier et contrôle sévèrement ce qu'il dépense pour ses besoins scolaires.

Procédant de la même façon : l'enfant ment pour se défendre; parce que les adultes créent chez lui l'habitude de mentir en le questionnant sur les motifs et les raisons de son comportement très spontané. Pourquoi ne mentirait-il pas, si déjà une fois ou deux, par ce moyen, il s'est évité des punitions ? L'enfant ment parce qu'il veut — il doit — être comme les autres, etc.

L'enfant est vicieux parce que sale et abandonné comme il l'était, il a découvert une source de plaisirs à sa disposition dans sa première enfance; à l'école il continue à vivre dans cette habitude; il est vicieux parce que même l'école est une obligation, une place ennuyante; il n'a d'intérêts plus grands et d'expériences plus agréables que lui-même; il est vicieux : il a vu ses parents, il a été entraîné par des plus vieux, il a observé les animaux dans des attitudes particulières, lesquelles, par imitation, lui ont procuré des expériences agréables qui sont devenues des habitudes; enfin, le pauvre enfant peut avoir certains organes ou l'organisme dérangés : irritations locales, fatigue générale, tension qui peut le conduire d'une nervosité générale à une nervosité particulière.

Avec l'enfant, voler n'est pas toujours voler. Son manque de sincérité n'est pas toujours un mensonge et ce n'est que très rarement que l'enfant appelé vicieux l'est en réalité. Mais tous ces enfants sont malheureux et maladaptés.

Il est certain que n'importe quel genre de comportement extérieur chez un enfant n'est qu'un symptôme qui peut aider l'œil observateur et l'esprit clairvoyant de l'éducateur à la découverte de la cause de ce désordre moral. Et dans ce cas, c'est l'instituteur qui doit — et il n'y a que lui qui puisse découvrir — faire le diagnostic. Si la condition physique est découverte par un médecin, l'anormalité morale doit être découverte par l'éducateur. Évidemment c'est la mère qui donne la première alarme de la fièvre de l'enfant, de ses nausées, et elle demande d'être aidée par le docteur. Dans les problèmes de comportement, l'éducateur (ou les parents) peuvent voir non seulement les symptômes, mais aussi les causes. L'éducateur est dans une meilleure position. Il connaît non seulement l'enfant mais tout aussi bien les parents. Il est en mesure de voir comment l'enfant a été préparé pour l'école; il fait

connaître aux parents les demandes et les initiatives de l'école et de la classe non seulement par l'enfant, mais au moyen de lettres circulaires, de rencontres ou de visites.

Si le professeur trouve — et il doit le trouver — le temps de préparer ses classes, il trouvera le temps de faire parvenir, de temps en temps, une lettre aux parents, les informant de la conduite de leurs enfants et de leur travail.

Il voit si l'enfant n'est pas intéressé à son travail de classe ou aux initiatives de la classe. Il voit aussi si l'enfant est intéressé à autre chose qu'à ses classes, au moins dans ses rêveries. Connaître l'enfant, signifie connaître ce qui occupe son esprit et ce qui remplit son cœur : ses intérêts et ses dispositions.

Le professeur doit enseigner aux enfants le contenu du programme scolaire; il n'a pas le temps de porter un intérêt tout particulier au monde des élèves et à leurs activités... Mais n'est-ce pas l'élève qui doit assimiler tous les sujets enseignés ? Alors, n'est-ce pas que le meilleur moyen de préparer les esprits, serait d'éveiller l'intérêt d'abord et ensuite de procéder à l'enseignement. Ne faisons-nous pas la même chose pour une nouvelle plantation ? Nous cultivons le sol, d'abord (et pour combien de temps !) et ensuite, quand le sol est prêt, nous y semons la graine.

Comme vous le savez, très souvent, les instituteurs ne se préoccupent pas de comprendre les causes des problèmes de leurs élèves. S'il en est ainsi, cela prouve que même aujourd'hui, en ce siècle où nous croyons avoir fait la découverte de l'enfant, nous privons ce dernier de ses droits. Nous exigeons qu'il fasse tout ce que *nous avons décidé* qu'il fasse. Nous interprétons son comportement selon les normes et dans l'atmosphère des sentiments des adultes. Vous, éducateurs, combien de fois n'êtes-vous pas poussés à faire votre travail par crainte d'inspection plutôt que pour le bonheur de vos enfants ?

La prétendue découverte de l'enfant a été faite par des psychologues. Ils ont trouvé que l'enfant est bien différent de l'adulte non seulement dans sa structure physique et dans ses fonctions physiologiques, mais tout autant dans sa constitution mentale et émotive. Et s'il est nécessaire de prendre soin de la santé physique de l'enfant, il n'est

pas moins obligatoire d'être soigneux et prudent en ce qui concerne son intelligence et ses sentiments.

Le bonheur d'un homme ne consiste pas seulement dans sa force musculaire ou dans ses habiletés sportives, mais aussi — sinon davantage — dans sa capacité d'être un membre actif de la société, de développer en lui le sentiment qu'il a quelque chose de positif à apporter à la société, au groupe auquel il appartient, et à s'oublier lui-même dans l'intérêt de son travail et pour le bénéfice des autres. Si l'instituteur n'a pas compris qu'il est plus un *éducateur* qu'un *enseignant*, il est un mauvais instituteur.

Les enfants ne peuvent apprendre que s'ils sont intéressés, et leur intérêt dépend de celui de l'instituteur. L'enfant diffère de l'adulte; même si, à l'école, il est *encore* un enfant. Il veut apprendre, mais il veut apprendre d'une personne qu'il aime, qu'il admire. Comme à l'âge pré-scolaire, l'enfant court toujours à sa mère afin de savoir le pourquoi des choses, ainsi dans la période scolaire, il court à l'instituteur; il tourne même le dos à sa mère par amour pour le professeur. Naturellement, chaque enfant devrait se sentir tout à fait heureux à l'école. S'il ne l'est pas, c'est l'école et le professeur qui sont à blâmer. Il y a un manque d'intérêt sincère dans l'enfant. Il y a un intérêt, bien entendu, mais seulement si l'enfant cause des ennuis. S'il ne le fait, s'il est tranquille, soumis, obéissant, on ne s'occupe guère de lui. On enseigne les matières du programme à la classe, mais l'on oublie que l'on enseigne à des enfants, à chaque enfant. Ce n'est pas la classe, c'est l'enfant qui doit apprendre; s'il n'apprend pas, c'est qu'il n'est pas intéressé à vous ni à votre enseignement. Et il a raison; vous ne vous préoccupez pas de lui, par conséquent, il ne s'intéresse pas à vous et de plus il se moque de vos intérêts d'adultes. Il est obligé de se créer un monde à lui et comme il n'a pas d'expérience il le crée d'une façon erronée.

L'instituteur est responsable tandis que l'enfant est excusé ! Mais l'instituteur a trente ou quarante élèves et, de plus, ses problèmes personnels, ses difficultés et ses défauts. Oui, en vérité. Ayant tant à faire, étant si peu rétribué, obligé de faire des heures supplémentaires de travail — il n'y a pas d'heures fixes de travail pour un bon instituteur — l'instituteur lui-même devient tout un *problème.* Souvent quand

nous essayons d'aider l'enfant, de former ses capacités d'apprendre ou de faire en sorte qu'il se sente plus heureux, nous imposons de nouvelles exigences au maître. Ici, je n'ai qu'une chose à mentionner : l'attitude des parents, des autorités sociales et même des instituteurs eux-mêmes, qui considèrent l'enseignement comme une profession, est une attitude tout à fait fausse. L'enseignement n'est pas une profession, c'est une vocation. Ce n'est pas une occupation, mais c'est un art. Il requiert des sacrifices, du renoncement personnel et du dévouement, mais il procure en retour une joie pure (non une satisfaction agréablement sensible). L'enseignement élargit le cercle de famille.

Comme nous l'avons dit, l'enfant vient à l'école parce qu'il veut apprendre, non parce qu'il est obligé. S'il y est envoyé par force il n'apprendra pas. S'il y a une obligation, elle est interne : la soif que l'enfant a de connaître les choses et de trouver la vérité. S'il n'a pas cette soif, il vous faut, tout d'abord, la faire naître en lui avant de commencer à lui enseigner quoi que ce soit. Et serait-ce de la justice que de ne pas vous préoccuper de lui, mais seulement de vos intérêts personnels : salaire, position, avantages, etc. ? L'enfant est une matière première entre les mains du maître. Sa personnalité future dépend en grande partie de votre propre personnalité, de votre idéal et de vos relations avec lui. Un professeur qui se plaint de maux de tête, de difficultés, qui blâme tous et chacun, développe ces mêmes attitudes chez l'enfant.

Celui qui aime les pauvres et qui est assez clairvoyant pour voir les difficultés de ses élèves en ce qui concerne le devoir de la charité, crée des encouragements au moyen de concours. Un professeur ambitieux, qui veut être bien vu du principal ou louangé par l'inspecteur, créera l'atmosphère neurotique de ne travailler que pour des notes. Les enfants sont très impressionnables. Ils vous suivent, mais vous suivent-ils le long de la bonne voie ? et vers des idéals hauts et bien déterminés ? Souvent (à l'exception des psychopathes et des plus arriérés), les causeurs de trouble ne sont pas les plus impressionnables. Ils sont plutôt ceux qui se tiennent sur la défensive. Le problème existe-t-il de leur côté ou du côté du maître ? Malheureusement, trop souvent, la difficulté vient de l'instituteur qui est trop fatigué, qui montre trop de froideur, qui a l'esprit étroit ou qui est distrait; et les victimes... ce sont les élèves modèles et soumis.

L'enseignement est une vocation ! L'enfant apprend par imitation non seulement à l'âge pré-scolaire, mais même à l'école. La récompense, le vrai salaire d'un bon instituteur, sera le *développement normal de ses enfants.*

Cette attitude à prendre vis-à-vis de son travail, doit-elle priver l'instituteur de sa vie personnelle ? Non, et pourquoi ne serait-ce pas le contraire ? Dans une atmosphère de confiance, dans le travail d'équipe, il y a bien des choses que l'instituteur doit faire et qui peuvent être faites par ses jeunes amis, ses étudiants. Les parents, tout aussi bien que les maîtres, ne devraient pas oublier qu'ils sont des serviteurs à la disposition de l'enfant et non vice versa. Quand on sert, on a plus de patience, plus d'indulgence que quand on commande. La classe doit être l'école de la vie pour le professeur encore plus que pour l'enfant.

Ce procédé non seulement pourrait, mais devrait préparer les instituteurs à leur rôle de parents et créer des vertus telles que la générosité, l'humilité et conduire à la sainteté. Si ce but n'est pas toujours atteint, c'est parce que l'attitude de l'instituteur n'est pas bonne; il considère les enfants simplement comme des outils avec lesquels il gagne son argent; il oublie que l'enseignement est un art où, avec les instruments les plus simples, mais avec la perspicacité et l'habileté d'un artiste, il (le maître) transforme la matière première de l'enfant en une noble personnalité de femme ou d'homme mûr.

Dr Agatha Sidlauskas,
professeur à l'École de Psychologie et d'Éducation.

Immigrant Psychology

Reactions Caused by Changes of Environment

This paper is not intended to be an exhaustive study of immigrant psychology and behaviour resulting from the change of environment but a brief survey of some of the many psychological reactions caused by the sudden transition from a static society to an entirely new, often completely unknown social ecology.

The purpose of the paper is to stimulate interest in the study of the complex problems connected with migration and subsequent acculturation of immigrants in the country of ingress.

The reactions dealt with in the paper have been presented in a simplified form. They do not necessarily apply to all immigrants. We are dealing with human beings and their reactions may differ from individual to individual, although, on the whole, they will show a remarkable similarity.

Let us briefly analyse the various stages a person has to go through on migration, before we turn to psychological reactions caused by migration.

Normally, we can distinguish three separate stages: *the preparatory stage* during which the decision to migrate is made; *the actual migratory process*, the transition from one society to another; and, the gradual *absorption of the immigrant* within the framework of the new society. This sounds simple but in fact it is a very complicated procedure. It puts tremendous strain on the migrant as it dislodges his whole equilibrium, compels him to grope for new bearings in strange, unfamiliar surroundings. In order to regain his balance, his lost stability, the migrant endeavours to rebuild his life anew, to substitute new values for old. He strives to gain admittance into and become part of the new society, in brief, to be absorbed by the new social system.

> The process of absorption — says Prof. Eisenstadt, — from the point of view of the individual immigrant-behaviour, entails the learning of new roles, the transformation of primary group values, and the extension of

participation beyond the primary group in the main spheres of the social system. [1]

Gradually, when the immigrant succeeds in adjusting the concept of values of the new system into some order, he can aspire to gain acceptance. The immigrant arrives in Canada with a pre-conceived picture of the new country, its life and society, which he obtained from letters, or — just plain imagination. He also arrives with a notion of what he would like to achieve. The receiving society, on the other hand, has also certain expectations with regard to the immigrant. It is not anxious to open its arms to the newcomer. It may wish to change the newcomer as soon as he steps on Canadian soil, to make him undistinguishable from other Canadians, it may bear pressure on the immigrant to give up some of his cultural habits which he may value especially. Thus a conflict arises which may have a definite bearing on the process of integration. Ignorance of immigrants' psychological reactions, their misinterpretation, may lead further to a growth of antagonism and breed prejudice.

The number of individuals and of voluntary organizations engaged in this field of work is ever increasing but very often they are ill prepared for the task, become confused by the differing behaviour of immigrants, discouraged by their attitudes and arrive at erroneous conclusions resulting in actions which may, as I said, have retarding influence on the adjustment of immigrants. It is, therefore, advisable that persons dealing with immigrants should familiarize themselves at least with some aspects of behaviour and reactions of immigrants in the new environment.

The approach should be made with an open mind, avoiding preconceived opinions. People who harbour prejudice against immigrants should abstain from immigrant welfare work.

Prejudice may be of a varied nature, and, as it goes with prejudices, most of them lack factual justification. If unemployment increases, the immigrants are to blame. If scarcity of accommodation occurs, the immigrants are those who caused it. It is a commonly accepted notion that immigrants are more criminal than the native population. We see

[1] S. N. Eisenstadt, *The Absorption of Immigrants, A Comparative Study Based Mainly on the Jewish Community in Palestine and the State of Israel*, London, 1954, XII-275 pages, p. 9.

letters in the press to the effect, we hear it repeated during conversations and we are inclined to believe it, because we are tempted to put the onus on the "foreigners" and not on the group to which we ourselves belong. Sociological studies proved the fallacy of such accusations.

> The statement that they [the immigrants] will become criminals has long been disapproved [states Prof. Earl G. Harrison, Dean of the University of Pennsylvania Law School]. The Studies of the Wickersham Commission revealed that our foreign-born are more law-abiding than the native citizens.[2]

Our own observations of delinquency statistics bear out the truth in this regard.

> From statistical material available, it appears that the native-born population in Canada have a higher rate of criminality than do the foreign-born. It is noteworthy that the experiences of the United States and Australia in respect to immigrant criminality have been similar to our own. Both countries report that the foreign-born crime rates have been considerably lower than those of the native population.[3]

Other prejudices are equally devoid of factual basis. The frequently voiced fear of certain Protestant circles that the majority of immigrants admitted to Canada belong to the Catholic faith and soon will become the dominant religious group in Canada is another indication of such unfounded notions which stirred in certain circles a great deal of antagonism against immigrants.

> So much guesswork and rumour-mongering have been current in connection with the Immigration of Roman Catholics and Protestants into Canada that there is grave need for basic statistics in the matter.[4]

According to statistical data he consulted, Protestants coming to Canada outnumber Roman Catholic immigrants three to two. Catholics have never numbered more than 41 per cent of the immigration figure, concluded Dr. Kirkconnell.

There are many more such unsubstantiated rumors current which tend to breed suspicion and antagonism against the immigrant.

Instead of approaching the immigrant with a prejudiced mind we should try to understand the psychology and behaviours of the new-

[2] *The Immigration Problem*, compiled by Clarence A. Peters, *The Reference Shelf*, Vol. 19, No. 7, New York, 1948, 254 pages, p. 71.

[3] *Report on Criminality Among the Foreign-Born in Canada. Foreign and Native-Born Rates of Criminality. A Reference Paper*, Canadian Citizenship Branch (Ottawa, September, 1957). Mimeographed, 9 pages, p. 1.

[4] Dr. Watson Kirkconnell, President of Acadia University in a report to the Board of Evangelism and Social Service of the United Church of Canada on February 22, 1955, in *The Ottawa Journal*, February 23, 1955.

comers. First of all we should bear in mind, to use Prof. Davie's words, that

> [...] a typical immigrant settling in our country is faced with grave problems of adjustment. He is alien in fact, as well as by law. He brings a cultural heritage, such as his language, his ideals and traditions, his concept of government, his standard of living, that another society has worked out. In short, he comes with different mores and with different life experience, and the problem he faces in the new society is essentially one of cultural adjustment. [5]

This adjustment is invariably connected with various psychological reactions. He has to undergo a complete re-orientation, re-adjustment and often not only acculturation but also acclimatization. The immigrant could be compared to a tree which is transplanted into a different soil, different climate. If sufficient care is taken, the plant will thrive, it will bear fruit in time, even better fruit than a non-transplanted one. But if care is lacking, conditions unsuitable, it will become stunted or it may even die.

The immigrants themselves are in general ignorant of the causes of their frustrations, depression or even somatic ailments resulting from the nervous tensions connected with the process of adjustment. Observations conducted in this field by sociologists and psychiatrists revealed some interesting facts which are of great value to those interested in immigrant psychology.

First of all — it has been observed that the reaction of all immigrants, regardless from which part of the globe they come — are basically similar. Coming from different environments and from differing cultures, they are confronted with problems of adaptation to new conditions, with economic establishment and subsequent acculturation. They all experience fear of insecurity and encounter similar difficulties connected with the change of mode of life.

The majority of immigrants overcome the strains without a physical breakdown, but a certain percentage suffer more and are compelled to resort to medical help. In a special study, Dr. L. Tyhurst [6] noted two characteristic periods of psychological reactions immigrants

[5] Maurice R. Davie, *World Immigration*, New York, The Macmillan Co., 1939, 588 pages, p. 461.

[6] Libuse Tyhurst, M.D.: "Displacement and Immigration", in *The American Journal of Psychiatry*, Vol. 107, No. 8, February, 1951, Montreal, Que., pp. 561-568.

experience. The first, called the *initial period*, lasts normally about two months from the date of arrival. The second begins roughly after the termination of the first and may last several months or even longer. Dr. Tyhurst refers to it as the period of *psychological arrival.*

What are the characteristics of these two reactions? The *initial period*, as its name implies, starts immediately on the arrival of the immigrant in the new land. During that stage the immigrant experiences a feeling of great relief and lessening of psychological tension. This tension was caused by the decision to migrate, by the uncertainty connected with migration, the necessity of breaking ties with the ancestral home, parting with relatives and friends, etc. When all these difficulties have been surmounted, and the immigrant arrives in the country of his destination, the tension relaxes. The immigrant is freed from the pressure of the feeling of uncertainty. Everything seems interesting, he feels an upsurge of energy, which "may be looked upon as a primitive way of getting rid of the tension and anxiety concomitant with immigration and aroused by the situation of mobility".[7] His feelings could be compared with those of a traveller who after an arduous voyage finally reaches his destination, a new and interesting place. If the immigrant has relatives in the new country, he usually will be welcomed by them and treated as a guest on a visit.

After about two months the feeling of exaltation diminishes. The immigrant begins to realize that there are difficulties which he has to face and solve, of which he was not fully aware on arrival. The hospitality of relatives or friends is wearing thinner, he is given to understand that he must stand on his own feet and not rely on outside help. The question of gainful occupation, care of family, shelter, come up. Employment may be difficult to secure or, if finally secured, not of the kind the immigrant was accustomed to or for which he was trained. The language difficulties and the inability to cope with unfamiliar problems are encountered almost immediately when an immigrant begins to feel his way about in our society. The immigrant begins to experience an exaggerated feeling of anxiety and insecurity. His initial exaltation disappears; a sudden drop in energy

[7] *Ibid.*, p. 562.

ensues. His mind is now occupied with worries caused by the contact with strange people, differing in customs. He enters the *period of psychological arrival.* It is like an awakening from a dream to reality. If the transition is too sudden and the difficulties too formidable to cope with, a feeling of depression coupled with nostalgia is aroused which begins to weigh heavily upon the mind of the immigrant. Nostalgia is the outcome of the desire to return to familiar surroundings and situations with which the individual knew how to deal. The depression usually reaches its peak about six months after the arrival of the immigrant in Canada. It can be overcome if the causes of the difficulties are gradually eliminated. Learning the language in order to obtain a better job, to be able to converse with other Canadians, to broaden the circle of contacts, to become acquainted with Canadian customs, etc., — these are the factors which help in the gradual integration and disappearance of depression.

Not all persons experience the same degree of depression. Some never have it. But it has been observed that older people suffer more than the younger, who acculturate more readily and in a comparatively shorter space of time. Moreover, it is practically absent with immigrant children. If the depression and accompanying worry persist, they may cause various somatic ailments which the immigrant tries to interpret in his own way. If digestive disorders occur, he concludes that Canadian food does not agree with him. If an asthmatic condition develops, the altitude or climate is to blame. Very seldom does he know that most of those ailments are caused by nervous tension and worry, difficulties encountered during adjustment. If such nervous condition persists, the ailment may develop into real intestinal trouble, or into nervous psychoses, such as hysteria, psychoneurosis and in extreme cases into paranoic reactions requiring serious medical treatment. Fortunately, the overwhelming majority of immigrants in due time overcome these "immigrant ailments" without after-effects, similarly as a person who overcomes the effects of seasickness as soon as he reaches terra firma. As there are various remedies against seasickness, there are also remedies against "immigrant ailments", although they are of different kind and their effect is gradual. First of all, we have to know what causes depressions and accompanying somatic ailments if we want

to prescribe the medicine. General, everyday difficulties encountered by the immigrants which to an average Canadian are too trifling even to pay attention, constitute a serious burden on the mind of an immigrant. For instance, difficulties resulting from lack of knowledge of customs, when to shake hands, how to order meals in a restaurant, whether one should greet a neighbour, how to greet him, etc. All these things worry the immigrant. There are also more serious worries, such as difficulties in finding accommodation, employment, illness of a member of the family, fear of deportation if unable to meet the hospital expenses, social isolation, real or imaginary hostility of the surroundings.

Intellectual immigrants may experience additional frustrations through *lack of vertical adjustment*, inability of establishing themselves in professions for which they were trained in Europe. If compelled to accept manual occupation, they may feel degraded and often experience loss of personal dignity.[8] If a lawyer, or a university professor in Europe becomes a manual worker in Canada, he suffers humiliation as the stratification of European society is more rigid and more defined. Necessity compels him to associate with persons who are on a lower intellectual level than himself, to take up residence in depressed, lower-income workingmens' districts. These circumstances aggravate the depression and undermine his physical resistance. They also breed dissatisfaction with conditions in Canada. Meeting people almost exclusively of a lower social class than himself, mostly immigrants or persons of recent immigrant stock, the intellectual newcomer develops the impression that these people represent typical Canadians. In conversation with non-adjusted immigrants we may hear complaints that Canadians lack culture, have no appreciation of fine arts, because they have no operas, theatres, permanent symphony orchestras, their manners are crude, and they are only concerned with the chase after the almighty dollar.

If an immigrant is unable to raise himself on the vertical ladder and attain position approximating that held in his country of origin,

[8] *Reflections of an Immigrant*, in the *Citizen*, Vol. 3, October, 1957, #4: "[...] it did not even occur to me that while waiting I could have taken any menial job that was readily available in order to cover our bills. This was due to my European mentality according to which if a professional person takes a menial job, he will be looked upon as a failure and will have a very hard time if he tries to get a professional position later."

the frustration will increase. If he tries to gain acceptance to the Canadian social sphere of his level, he will most probably encounter difficulties because there is a definite reluctance on the part of the native society to accept strangers. Prof. Clive H. Cardinal observes in a perhaps too categorical way that "All psychologists agree that there is always an inherent fear in a group when it is faced with the necessity of amalgamating and absorbing foreign elements". In his opinion, this fear springs from at least two causes :

1. The foreign element being different is also unknown. We always fear the unknown and suspect it of harbouring evil intentions.
2. The very existence of the stranger seems a threat to the security and self-assurance of the old group. It fears that by admission of the newcomer with his different customs and taboos it may lower its exclusiveness, weaken its own cultural traditions and dilute both its sense of security and superiority to the point where it loses its identity as a group and that means the breaking-up of the we-feeling, insecurity — self-negation and death [psychologically speaking].[9]

If the immigrant encounters such feeling of distrust on the part of the receiving group, Prof. Cardinal observes a behaviour of two contrasting reactions:

A. His inferiority complex has been increased and he has completely suppressed his social and cultural potentialities in an effort to be admitted to the Anglo-Saxon group... He has aped its outward characteristics. Without possibly understanding the cultural traditions and genius of the Anglo-Saxon inheritance he has frequently absorbed more of the weaknesses and evils of the old groups than the virtues...

B. The second type of reaction of the immigrant to the old group is the very opposite to the first. Confronted with the bewildering barriers set up by the old group the newcomer withdraws into himself and into his own group. The unconscious thought is: "If you exclude me and think yourself superior then I can get along without you and, moreover, I am superior to you." The results of this withdrawal response to the adjustment process is a splitting up of the nation into racial groups full of resentments and suspicions towards each other. At times it can lead to a boisterious and unbalanced nationalistic self-assertion dictated by all the evils of the European scene... Or it exhibits itself as a radicalism into which the New Canadian retreats all the more readily because the radical political groups have welcomed him with open arms while the old, traditional, Anglo-Saxon dominated parties have taken an interest in him only at election times for purposes of courting votes.[10]

[9] Clive H. CARDINAL, *Psychological Aspects of the New Canadian in Integration*, Manuscript, folio, 11 pages (1944), p. 3.

[10] *Ibid.*, p. 8-9.

These observations are essentially correct. Sociological studies have shown that the attitude of the receiving group plays a very important role in the behaviour pattern of immigrants. But even if the factor of fear of the stranger is absent, there are other factors which act as deterrants to his acceptance by the in-group. One of such factors is the economic status of the newcomer. In Canadian life the economic standing plays a very important part. It often decides whether a person is socially acceptable or not. The immigrant-intellectual of necessity is at the bottom of the economic scale. He lives in a "non-acceptable" zone of the town, his social customs differ. Thus he will remain for a considerable time outside the social bracket, unless he is a titled person. Even in our very democratic country a nobility title exercises fascination. Immigrants who succeeded in finding occupation in their professions, medical doctors, engineers, were admitted to professional associations, usually achieve also acceptance socially, although it may take some time, until the feeling of strangeness wears off.

Immigrant-intellectuals who failed to gain acceptance on the part of the corresponding Canadian social group often show a tendency to fall back on their own ethnic group. Within that group they are accepted, treated with respect and with due recognition. This is the most frequent way to overcome tension resulting from isolation and non-adjustment. If the non-acceptance by the broader environment persists, the immigrant-intellectuals, to satisfy their psychological urge will endeavour to recreate their own professional institutions, their own social life, similar to that they were accustomed to in their native countries. Thus we note the emergence of various scientific societies, professional institutes, all created by newcomers for newcomers. As a member of such an institute, the immigrant, although he may be a labourer in Canada, continues to be a member of his learned society, where papers of strictly professional nature and group interest are read, where he can meet persons of similar standing and where he is not referred to by his anglicized christian name but is addressed by his full name with all the titles according to his rank and dignity which he held before coming to Canada. This helps to overcome at least partially the psychological frustration. But it is only a temporary solution of his psychological problems. It may satisfy older immigrants but the younger element usually remain in this milieu only until their contacts

with the outside world have broadened, and when their economic condition improves, they exchange fiction for reality. With the achievement of vertical adjustment and gradual acceptance into the social, economic and political life of the community, symptoms of depression and nervous tension diminish and finally disappear, the individual becomes integrated. His participation in the narrower ethnic community life diminishes accordingly.

It is in the interest of the individual immigrant and of the community in general to see that the *period of psychological arrival* and its accompanying frustrations, are not unduly prolonged. Therefore, we try to assist the newcomer in his adjustment by gradually eliminating the causes of frustration accompanying the process of acculturation, by such means as supplying information essential in daily life, offering facilities for language instruction, assisting immigrants in obtaining suitable employment, broadening their contacts and interpreting them to the environment. Voluntary organizations across the country extend these services over a still wider field.

Isolation and non-adjustment also have a deep psychological effect on the newcomer; they prevent normal discharge of surplus energy and of impulses which every human being generates in the course of the day. An adjusted individual does it automatically through contacts with the environment, participation in sports, games, social life, attending lectures, meetings, discussion clubs, pursuing hobbies. An immigrant often lacks such channels of unloading surplus energy and impulses. His circle of contacts is considerably narrower; Canadian sports and games are often incomprehensible to him. He cannot follow them on the arena or on the television because he does not understand them. Thus instead of divesting himself of the surplus daily energy and impulses through contacts with the surroundings, he accumulates the increasing irritability and nervous tension. This brings the otherwise inconspicuous destructive impulses to the fore. Destructive impulses are part of human nature. Ordinarily we don't even notice them. They are discharged in the course of the day together with surplus energy, by exchanging opinions with neighbours, friends, by venting anger on the weather or the city fathers for not removing snow in time, or for not repairing pot-holes on the streets. They may be directed against rival political parties, or against enemies of the

country, sometimes against "foreigners" who are blamed for economic instability, unemployment or rising cost of living. The range is so wide and the discharge so broadly spread that most of us are not aware of their existence. We notice them only in exceptional cases when persons lose power of control, restrain, suffer from abnormal conditions, such as social maladjustment, or hysteria, in which cases the destructive impulses degenerate into acts which both, social rules and law condemn or even punish. With the immigrant the case is different. Outside observers may be unaware of the existence of these impulses. They are of necessity restricted as the objects of discharge of impulses, known to the immigrants in Europe have been eliminated in Canada and new objects have not been found yet. The inability to channelize hostility against factors which are unknown to immigrants may create temporary disorientation and, as the psychological urge of discharge persists and even grows with restraint, the individuals try to find substitute objects within their own ethnic "milieu" where European issues are perpetuated. We become aware of the existence of these impulses when they come into the open. For instance, several violent outbursts, not only in Canada, but also in Australia, occurred during the European soccer games played by newcomer teams and attended predominantly by immigrant spectators. The Toronto Park Commissioner, George Bell, even called a meeting (July 27, 1955) to discuss the problem which began to bother the city fathers. Wrote the *Globe and Mail* on that occasion :

> Soccer officials, in co-operation with heads of the city Parks Department, decided yesterday on a new approach to prevent riots which have plagued the game for several years locally.
>
> A suggestion that the various consuls and heads of religious groups, who administer to New Canadians, be asked to intercede was readily accepted by representatives of the Toronto and District Association and the various leagues who met with city park officials yesterday...[11]

The participants of the conference agreed that "the cause of the rhubarbs was more social than sporting". The most effective remedy against the occurrence of such outbursts of disruptive impulses would have been probably assistance given to newcomers in their integration and adjustment to the new environment and, thus progressively directing the impulses into normal channels. This is actually happening.

[11] *Globe and Mail*, Toronto, July 28, 1955.

We note that the composition of the rioting groups is perceptibly changing. During the years 1950-1955, the participants of the riots belonged mostly to ethnic groups which came to Canada between 1948 and 1952 from displaced persons camps. By 1957, their integration has progressed sufficiently to influence also their behaviour and, although soccer games between these groups are still played, riots are an exception rather than a rule. The place of the older immigrant group has been taken by the more recent groups and they are going through the same process of adjustment. Complained *L'Eco d'Italia* of Vancouver, describing an incident which took place in Edmonton in September 1957 when at the end of the game the Italian supporters of the "Cristoforo Colombo" soccer team assaulted the referee who had to be rescued by the police:

> We must put an end once and for all to these disgraceful occurrences. They happen far too often and they lead sports fans to consider the Italians as unsupportable players. The "Cristoforo Colombo" team has been suspended until the end of the schedule and will be reinstated only next year under certain conditions. The Italian team of Kitimat suffered the same predicament when it was banned from play-off games. In both Montreal and Toronto, there are frequent rhubarbs and in Toronto last year, many players had to be arrested by the police...[12]

Canadian public attributes the violence to European temperament, lack of discipline, lack of understanding of accepted rules of "fair play", to rowdyism, whereas the most probable cause is lack of adjustment and lack of normal channels to discharge the impulses.

I have taken the soccer games as an example, although, admittedly, football game riots are not the sole prerogative of newcomers. We witnessed large scale riots during football games staged almost entirely by well integrated Canadians, gripped by mass hysteria. Nevertheless, the games do offer an example of the discharge of impulses trying to find an outlet. There are, of course, other outlets also. Impulses may be directed against various rival factions within the ethnic group itself, or against other societies or individuals. The less adjusted the individual is, the greater the accumulation of the unspent disruptive impulses, the more aggressive the discharge. We can observe the unloading of such penned up feelings during the various meetings of ethnic societies. Usually, the more recent the group is, the more violent

[12] *L'Eco d'Italia*, Vancouver, B.C., September 18, 1957.

are the outbursts of intolerance, hostility against rival groups. The creation of innumerable rival societies, often with little ideological differences (and even bearing the same name) fighting each other with word and pen, is not a normal condition, but the result of frustration. If no relief is found, it may increase and the individual may suffer nervous disorders. As Dr. Ruesch points out in his paper on "Acculturation and Illness":

> When frustration reaches a certain intensity the migrant may drop all defences. He feels there is no use in covering up any more and he proceeds to attack his surroundings in a self-destructive way because of his inability to tolerate further frustration. These difficulties in the management of anger and frustration result in increased tension with all its psychomatic implications, such as fatigue, sleeplessness, vascular changes, and gastro-intestinal pathology.[13]

The often repeated appeals for tolerance, better understanding, cessation of personal attacks, we read in the ethnic press, have little effect as long as they are addressed to individuals suffering from frustration resulting from lack of adjustment. They recognize the logic of appeals, they repeat them in their ethnic papers, but are unable to resist the urge to continue attacks. Progressive integration and subsequent broadening of contacts, normalization of life, gradually diminish frustration and accompanying it accumulation of various impulses which are now diffused and normally channelled. This is not always understood by the immigrants who marvel at the change of behaviour of the same group of persons after the elapse of only several years of time. Observed the editor of the *Ukrainian Toiler* on February 11, 1955:

> BALANCE AND PEACE. — On the occasion of the visit of Mykola Lebed and Myroslav Prokop in Toronto, we had the opportunity to speak to a dozen of people. Their opinions differed on the necessity of such appearances and the evaluation of the speakers was different. But in one thing our informers agreed: There was absent in the hall that [tense] atmosphere which prevailed during previous appearances when Lebed was assailed with angry shouts and when similar important people of our milieu were attacked with abuses and even with fists... *We note the emergence of new, positive attitudes in our general social relations.*[14]

It is obvious that this group underwent certain changes in the course of the intervening several years, which affected their attitudes.

[13] Jurgen RUESCH, et alia, *Acculturation and Illness*, Psychological Monograph, 1948, No. 292, p. 4.

[14] *Ukrainian Toiler*, Toronto, Feb. 11/55. The visitors and the audience belonged almost entirely to the post-war immigrant group.

Their circle of contacts broadened, the frustration connected with the adaptation of new environment diminished and the discharge of disruptive impulses became spread over a variety of objects, they became less perceptive.

In describing certain psychological reactions of immigrants, I purposely painted them in more vivid colours in order to make them more conspicuous and easier understood. If we are able to diagnose the cause which motivate the actions of immigrants, we shall be in the position to assist them in the process of adjustment and gradual elimination of causes of frustration. We shall not become indignant when newcomers start to criticize Canadian conditions in our presence. We shall know that this is a natural psychological reaction of a frustrated individual who, having encountered difficulties in adjustment, is trying to put the blame on the environment which he does not fully understand. When the individual becomes adjusted — criticism gives way to appreciation, and sometimes even admiration.

V. J. KAYE.

BIBLIOGRAPHY

CARDINAL, Clive H., *Psychological Aspects of the New Canadian in Integration,* Manuscript, Folio, 11 pages, 1944.

DAVIE, Maurice R., *World Immigration,* New York, The Macmillan Company, 1939, 588 pages.

EISENSTADT, S. N., *The Absorption of Immigrants,* London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1954, XII-275 pages.

HANDLIN, Oscar, *The Uprooted,* Boston, Little, Brown and Company, 1952, 309 pages.

Report on Criminality Among the Foreign-Born in Canada. Foreign and Native-Born Rates of Criminality. A Reference Paper, Canadian Citizenship Branch, September, 1957. Mimeographed, 9 pages.

RUESCH, Jurgen et alia, *Acculturation and Illness,* Psychological Monograph, No. 292, 1948, Washington, D.C.

The Immigration Problem, Compiled by Clarence A. PETERS. *The Reference Shelf,* Vol. 19, No. 7, New York, 1948, 254 pages.

TYHURST, Libuse, M.D., *Displacement and Immigration,* A Study in Social Psychiatry, in *The American Journal of Psychiatry,* Vol. 107, No. 8, February, 1951.

Periodicals and Journals

Citizen, Department of Citizenship and Immigration, Ottawa, Ontario, No. 4, Vol. 3, October, 1957.

L'Eco d'Italia, Vancouver, B.C.

The Ottawa Journal, Ottawa, Ontario.

Ukrainian Toiler, Weekly (published in Ukrainian), Toronto, Ontario.

L'implantation de l'Église catholique en Colombie-Britannique 1838-1848

Rares sont les provinces canadiennes qui peuvent prétendre posséder un passé aussi riche que celui de la Colombie-Britannique. La fondation des anciennes colonies de l'Île-Vancouver et de la Colombie-Britannique se rattache, en effet, à toute une série de célèbres explorations maritimes et terrestres, à la fantastique odyssée américaine du *Far West*, aux efforts déployés dès le début du XIXe siècle par les compagnies commerciales pour couvrir de postes de traite la partie septentrionale du continent, jusqu'à l'océan Pacifique.

Les établissements catholiques allaient s'insérer dans ce contexte. Sans nous arrêter aux conjonctures purement politiques qui, là comme ailleurs, n'ont pas été sans conditionner, dans une certaine mesure, la vie de l'Église, les facteurs d'ordre religieux sont déjà par eux mêmes suffisamment complexes. Dès le XVIIIe siècle, des moines espagnols assurèrent une première pénétration de l'Évangile dans ces régions [1]. Nous reviendrons sur ce point. Ensuite le sort des territoires du nord s'est, pour quelques années, identifié avec celui de la jeune Église d'Orégon. Il sera donc nécessaire d'en retracer les origines. Par là, circonstance à première vue surprenante, l'on constatera comment les diocèses de la Colombie-Britannique se rattachent au diocèse de Québec — plus immédiatement au district du Nord-Ouest — comme aussi, dans

[1] Pour être complet il faudrait même s'arrêter à l'apostolat des missionnaires orthodoxes dans les possessions russes. L'ère de la domination russe en Amérique débute en 1741 avec l'exploration du danois Vitus Bering, au service de la Russie. La Compagnie Russo-Américaine gouverna l'Alaska de 1799 à 1867, date où le pays fut acheté par les Etats-Unis. Un poste fut même établi en Californie. Un moment, l'empereur réclama tous les territoires au nord du 51° parallèle, mais en 1824-1825, il acceptait comme limite de ses possessions le 54°40'. Un évêché fut érigé à Sitka. Veniaminov, consacré à Saint-Petersbourg le 15 décembre 1840, en fut le premier titulaire; il devint plus tard métropolite de Moscou (voir E. O. S. Scholefield, *British Columbia*, Vancouver, Clarke, [s.d.], t. I, p. 49-71; parmi les études plus récentes : Stuart R. Tompkins et Max L. Moorhead, *Russia's Approach to America*, dans *British Columbia Historical Quarterly* [*B.C.H.Q.*], 13 [1949], p. 55-66, 231-255; Donald C. Davidson, *Relations of the Hudson's Bay Company with the Russian American Company on the Northwest Coast, 1829-1867*, dans *B.C.H.Q.*, 5 [1941], p. 33-51; Archie W. Shiels, *The Work of Veniaminov in Alaska*, dans *B.C.H.Q.*, 11 [1947], p. 265-272).

une certaine mesure, au diocèse de Saint-Louis et même aux anciennes missions jésuites de la Nouvelle-France.

Ces diocèses d'au-delà des Rocheuses nous paraîtront moins lointains quand nous les apercevrons en continuité étroite avec ceux de Québec, de Montréal, de Saint-Boniface. C'est tout cela qu'il a paru bon de rappeler à l'occasion du centenaire de la Colombie-Britannique, alors que l'on s'interroge spontanément au sujet des personnes et des institutions qui ont donné à la province son visage actuel [2].

Un récit complet et définitif aurait exigé des recherches que nous n'avons pu encore compléter. Nous croyons cependant utile de présenter sans tarder les données recueillies. Nous nous appuyons constamment sur les documents les plus authentiques, pour une large part encore inédits ou difficilement accessibles. L'on nous saura gré, nous l'espérons, de mettre le lecteur en contact direct avec des pièces vénérables et d'elles-mêmes éloquentes. Ce n'est pas notre intention d'écrire une apologie. Les pionniers de l'Église catholique en Colombie-Britannique n'ont guère besoin qu'on se donne cette peine. Leur action peut, sous certains aspects, prêter flanc à la critique mais, croyons-nous, l'on ne sera pas insensible à la grandeur de l'œuvre qu'ils ont accomplie et à la noblesse de leurs sentiments. On se sentira fier d'être de leur sang ou d'avoir hérité de leur mission.

Un chapitre préliminaire traitera rapidement des événements qui précédèrent les travaux inaugurés, en 1838, par les abbés Blanchet et Demers. Il y sera principalement question des premiers représentants de l'Église en Colombie-Britannique, les Espagnols, et de ceux qui préparèrent de façon plus directe l'expansion missionnaire à l'ouest des montagnes Rocheuses [3].

[2] A la suite des explorations de Sir Francis Drake, au XVIe siècle, le pays est désigné sur certaines cartes sous le nom de Nouvelle-Albion. Les Espagnols donnaient le nom de Californies à toute la côte ouest de l'Amérique du Nord. La colonie de l'Ile-Vancouver date de 1849. En 1858 une nouvelle colonie de la couronne, la Colombie-Britannique, était constituée par acte du parlement impérial; elle était formée principalement du territoire appelé antérieurement Nouvelle-Calédonie. En 1866 le même parlement britannique vota l'union des deux colonies. Ce « mariage de convenance », imposé d'autorité, fut accueilli froidement, mais l'événement s'avéra heureux. En 1871 la Colombie-Britannique entrait dans la confédération canadienne. Notons que la Colombie-Britannique faillit voir, à plusieurs reprises, son sort lié à celui des colonies britanniques de l'Océanie (voir Thomas DUNBABIN, *How British Columbia Nearly Became a Colony of Australia*, dans *B.C.H.Q.*, 15 [1951], p. 35-46).

[3] Le premier ministre protestant à visiter certains points de la côte fut le Rev. Jonathan Smith, congrégationaliste, en 1829, de beaucoup devancé par les missionnaires catholiques espagnols. De même les catholiques furent les premiers à s'établir à

Pour la période que nous étudions (1838-1848), nous distinguerons quatre étapes : 1° la fondation de la mission de la Colombie [4] et le voyage des premiers missionnaires à travers la Nouvelle-Calédonie en 1838; 2° la pénétration missionnaire sur le territoire actuel de la Colombie-Britannique : le voyage de l'abbé Demers au fort Langley, sur le Fraser, en 1841; son séjour en Nouvelle-Calédonie en 1842-1843; le voyage de l'abbé Bolduc à l'Île-Vancouver et dans le bas Fraser en 1843; les explorations du père de Smet, s.j. (1842 et 1845-1846) et les missions du père Nobili, s.j., en Nouvelle-Calédonie en 1845-1848; 3° l'érection du vicariat apostolique de l'Orégon soustrayant le territoire au-delà des Rocheuses à la juridiction de l'évêque de Québec; 4° l'établissement du diocèse de l'Île-Vancouver [5].

I. — LES ANTÉCÉDENTS (1774-1838).

A. Les expéditions espagnoles.

Ce sont des capitaines aux ordres du roi d'Espagne qui entreprennent les premiers l'exploration systématique de l'île de Vancouver et de la côte, à laquelle ils s'adonneront de 1774 à 1792. Le pays avait été vaguement reconnu dès la fin du XVIe siècle par des explorateurs au service du Roi catholique ou de Sa Majesté britannique. Certains, comme Juan de Fuca, réussirent dès ce moment à attacher leur nom à un bras de mer ou à une pointe du littoral. La contrée devait pourtant demeurer encore deux siècles un continent mystérieux que

demeure sur le territoire actuel de la Colombie-Britannique : « It is rightly conceded that the Roman Catholic Church preceded the Anglican, Congregational, Methodist, and Presbyterian churches in the Province » (J. C. Goodfellow, *John Hall: Pioneer Presbyterian in British Columbia*, dans *B.C.H.Q.*, 7 [1943], p. 36; voir p. 31-48).

[4] L'ancien Orégon était autrefois communément appelé Colombie, du nom donné au fleuve qui traverse le pays; cette dernière appellation est celle que l'on trouve d'abord sous la plume des missionnaires canadiens. Nous emploierons indifféremment Orégon ou Colombie pour désigner les mêmes régions.

[5] Nous ne connaissons pas d'ouvrages traitant pour lui-même du sujet qui nous intéresse ici. Mentionnons cependant : Adrien Morice, o.m.i., *Histoire de l'Eglise catholique dans l'Ouest canadien*, 4° éd., Winnipeg, 1928, t. IV, p. 179-204; id., *The History of the Northern Interior of British Columbia, Formerly New Caledonia*, 2° éd., Toronto, Briggs, 1904, spécialement p. 220-236; George Forbes, o.m.i., *The Origins of the Archdiocese of Vancouver*, dans *Etudes Oblates*, 10 (1951), p. 259-274; Henry Carr, c.s.c., *History of the Devotion to the Blessed Virgin in British Columbia*, dans *Report of the Canadian Catholic Historical Association*, 1954, p. 39-52. Il y a évidemment beaucoup à tirer des travaux consacrés aux missions de l'Orégon. L'ouvrage suivant mérite une mention spéciale : Sister Letitia Mary Lyons, *Francis N. Blanchet and the Founding of the Oregon Missions (1838-1848)*, Washington, The Catholic University of America, 1940, 200 p.

les cartographes s'essaient, au gré de leur fantaisie et des maigres constatations dont ils disposent, à rattacher aux terres connues.

En 1774, la corvette espagnole *Santiago*, commandée par don Juan Perez, entreprenait l'exploration détaillée de la côte nord du Pacifique. Deux franciscains, les pères Juan Crespi et Tomás de la Peña y Seravia accompagnaient l'expédition. Nous avons la bonne fortune de posséder le journal du père Crespi. Nous y apprenons que, le 6 août, l'on arrivait en vue de la terre que nous savons être aujourd'hui l'île de Vancouver [6]. Le lendemain, dimanche, les deux moines célébrèrent la messe à bord, geste qui fut répété le 10 août, fête de saint Laurent, et le 15, fête de l'Assomption [7]. L'on ne put cependant atteindre le 60° comme on se l'était proposé, ni aborder pour planter la croix sur le rivage [8].

L'année suivante, on revient avec un équipage plus considérable. Le 18 août, on débarque au 57°18′ et on plante une croix en déployant les couleurs espagnoles; le 24, on descend à deux endroits, aux environs du 56°. Mais il faut remarquer que ces points ne se trouvent pas aujourd'hui en territoire canadien [9].

En 1789, un établissement était commencé à Nootka, sur la côte occidentale de l'île de Vancouver, afin d'empêcher les Anglais d'occuper le pays et d'y faire le commerce. Le 24 juin, l'on prenait solennellement possession de l'endroit au nom du Roi catholique. Le document officiel souligne l'étroite alliance du religieux et du politique qui prévalait à la cour d'Espagne. Il vaut la peine qu'on en cite de larges extraits :

> Au nom de la Sainte Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, Dieu unique en trois personnes distinctes, unique principe et créateur de toutes choses, sans qui rien de bon ne peut être commencé, continué ou mené à bon terme. Puisque le principe de tout bien se trouve en Dieu, il convient que tout soit commencé en lui, pour la gloire et l'honneur de son très saint nom.
>
> En conséquence, que tous ceux à qui sera connue cette présente charte de possession sachent qu'aujourd'hui, mercredi, le vingt-quatrième jour de juin 1789, à l'arrivée de la frégate appelée Nuestra Señora del Rosario

[6] *Diary of the Sea Expedition made by the Frigate Santiago...*, dans Herbert Eugene Bolton, *Fray Juan Crespi, Missionary Explorer on the Pacific Coast, 1769-1774*, Berkeley, University of California Press, 1927, p. 345-346. C'est Vancouver qui en vérifia l'insularité en 1792 (voir C. F. Newcombe, *The First Circumnavigation of Vancouver Island*, [Archives of British Columbia, Memoir No. 1], Victoria, B.C., King's Printer, 1914, p. 10-12).

[7] Journal du père Crespi, dans *Diary of Sea Expedition..., loc. cit.*, p. 346, 352, 355.

[8] *Ibid.*, p. 365.

[9] *Journal of a Voyage in 1775 to explore the coast of America...*, dans Daines Barrington, *Miscellanies*, London, J. Nichols, 1781, p. 469-534; voir en particulier p. 504 et 509.

(ou encore, La Princesa) et du vaisseau nommé San Carlos el Filipino, tous deux appartenant au très puissant, illustre et catholique Charles III [...] la dite brigade et le dit vaisseau [...] ayant mis la voile au port de San Blas sur la mer du Sud, le 17 février de la même année, dans le but d'explorer la côte, à partir de Monterrey, en direction du nord, sous le commandement de Don Esteban José Martinez, la dite expédition étant à l'ancre dans le port de Santa Cruz, un des nombreux havres de la Baie de San Lorenzo de Nuca, [...] le dit commandant-en-chef étant débarqué avec les officiers des deux navires, les troupes, un certain nombre de matelots, les chapelains, Don José Lopez de Nava et Don José María Diaz, et les quatre missionnaires de l'ordre de Saint François, du Collège apostolique de San Fernando de Mexico, Fray presidente Severo Patero, Fray Lorenzo Lacies, Fray José Espi, Fray Francesco Sanchez, le dit commandant ayant fait dresser une croix qu'il vénéra dévotement à genoux ainsi que tous ceux qui l'accompagnaient : alors les chapelains et les moines chantèrent le *Te Deum Laudamus* et après le chant de l'hymne le commandant prononça à voix haute : « Au nom de Sa Majesté le Roi Charles III, notre Souverain que Dieu nous garde longtemps, pour l'accroissement de nos domaines et royaumes, pour le service de Dieu, pour le bien et la prospérité de ses vasseaux et dans l'intérêt des rois, ses héritiers et successeurs, au titre de commandement de cette flotte et en vertu des ordres et instructions qui m'ont été donnés, je prends et ai pris possession de cette terre où je suis à présent descendu et qui a été découverte par nous l'an 1774 [...], au nom du roi et de la couronne royale de Castille et Leon, comme si c'était ma chose propre, ce qu'elle est et sera, comme appartenant réellement au sus-dit roi en vertu de la donation et de la bulle de Sa Sainteté le Pape Alexandre VI, pontife de Rome [...] je prends et ai pris possession des terres sus-dites et des districts avoisinants, mers, rivières, ports, baies, golfes, archipels et de ce port de Santa Cruz, sur l'île nommée par Martinez — parmi les nombreuses îles qui se trouvent dans la baie de San Lorenzo de Nuca — laquelle baie est située au 49°33′ de latitude nord et au 20°18′ de longitude, à l'ouest du méridien de San Blas [...] et je les place et ils seront placés sous la domination et la gouverne de la dite couronne de Castille et Leon [...]. »

Et comme signe de possession le commandant tira son épée et avec elle dénombra les arbres, les branches et les terres, et tourna les pierres sur la grève et dans les champs [...]. Alors, prenant une grande croix sur ses épaules, suivi de l'équipage des deux navires armé de fusils et d'autres armes, il se mit processionnellement en marche; les aumôniers et les moines chantaient les litanies des rogations auxquelles répondaient la troupe entière; la procession s'étant arrêtée, le commandant planta la croix en terre et plaça un tas de pierres à ses pieds, comme signe et mémorial de la prise de possession [...]. Et lorsque la croix fut plantée on la vénéra encore une fois et tous prièrent, demandant avec instance au Seigneur Jésus-Christ qu'il daigne accepter leur offrande, puisque tout avait été accompli pour la gloire et l'honneur de son saint nom et dans le but d'exalter et d'accroître la foi catholique, pour introduire la voix du saint évangile parmi ces nations sauvages qui jusqu'à présent ont été conservées dans l'ignorance de la vérité et de la vraie doctrine qui pourra les garder et les délivrer des embûches et des périls du démon et de l'aveuglement

> dans lequel ils ont vécu, en vue du salut de leurs âmes. Après quoi les aumôniers et les moines commencèrent à chanter l'hymne *Vexilla Regis*.
>
> Puis une grand-messe solennelle fut célébrée sur un autel que le commandant avait fait ériger; Don José Lopez de Nava officia assisté de Don José María Diaz et des quatre moines sus-dits, cette messe étant la première à être célébrée sur cette terre, en l'honneur du Dieu tout-puissant et pour l'extirpation du démon et de toute idolâtrie. Le sermon fut donné par le Très Révérend Fray présidente Severo Patero, missionnaire apostolique de l'ordre de Saint François, du collège royal de San Fernando de Mexico. Cette cérémonie étant terminée, le sus-dit commandant, comme nouveau signe et témoignage de prise de possession fit couper un arbre dont on fit une croix sur laquelle fut gravé le saint nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, avec les quatre lettres capitales I.N.R.I., et au pied de laquelle on mit l'inscription : *Carolus tertius, Rex Hispaniorum*.
>
> Les présentes ont été signées par le commandant et contresignées par le capitaine du San Carlos, Don Gonzales Lopez de Haro, le premier pilote de la flotte, Don José Tovar, les chapelains sus-dits, Don José Lopez de Nava et Don José María Diaz, et les quatre moines du collège de San Fernando [10].

Comment ne pas comparer ce geste symbolique avec celui qu'avait accompli à l'autre extrémité du continent, deux siècles et demi auparavant, le navigateur malouin Jacques Cartier, lorsque le 24 juillet 1534 il avait planté une croix à Gaspé et qu'il y avait fixé un écusson à trois fleurs de lys et un écriteau portant : « Vive le Roi de France ! » Ce n'était pourtant qu'une domination bien éphémère qui se trouvait par là assurée au roi d'Espagne. Dès le 28 octobre 1790, une entente conclue avec l'Angleterre prévoyait le retrait de la garnison. Le premier article du traité de la baie de Nootka porte en effet :

> Il est entendu que les constructions et les terres situées sur la côte nord-ouest du continent de l'Amérique du Nord ou sur les îles adjacentes de ce continent, et dont les sujets de sa Majesté britannique furent dépossédés vers le mois d'avril 1789 par un officier espagnol, seront remis aux dits sujets britanniques [11].

En vue de l'exécution de cette convention, le capitaine Georges Vancouver fut investi des pouvoirs nécessaires pour recevoir la reddition du fort et on lui donna en même temps la mission d'explorer avec soin toute la région. L'explorateur entra en relations très cordiales avec Bodega y Quadra, commandant de San-Blas et gouverneur de Nootka. Ce chapitre d'histoire présente un intérêt humain considérable. Notons seulement comment, à l'occasion d'une visite d'apparat

[10] Texte anglais dans SCHOLEFIELD, *op. cit.*, p. 139-143, d'après un manuscrit des Archives générales des Indes, à Séville.
[11] *Ibid.*, p. 665.

faite par les deux capitaines au chef indien Maquinna, à sept lieues vers le haut du détroit, l'on s'entendit pour nommer la grande île que l'on côtoyait *île de Quadra et de Vancouver*. Laissons Vancouver lui-même nous rapporter le fait :

> Dans notre excursion Don Quadra me pria très instamment de désigner quelque île, ou quelque port, sous son nom et le mien réunis, pour rappeler le souvenir de notre rencontre et du commerce amical qui s'était établi entre nous. Concevant qu'aucun lieu ne méritait mieux cette dénomination que celui où nous nous étions rencontrés pour la première fois, lieu qui était presque au centre d'une étendue de terre, autour de laquelle nous avions navigué, et formait les côtes sud-ouest du golfe de Georgie, et les côtes sud du détroit de Johnstone, et du Queen Charlotte's Sound, je nommai cette terre Ile de Quadra et de Vancouver. L'estimable espagnol m'en parut extrêmement satisfait [12].

Vancouver dut cependant quitter la place, le 13 octobre 1792, sans avoir pu mener les négociations à bon terme. L'année suivante il abordait de nouveau le continent au 41°, à l'endroit découvert par Quadra en 1775 et nommé Porto-de-la-Trinidad, et y trouva encore les débris de la croix qui y avait été érigée. Le 20 mai il était à Nootka et se remit à l'exploration des territoires environnants. Après une saison passée aux îles Sandwich (Hawaï) il revenait en septembre 1794, mais comme l'on n'avait guère encore reçu d'ordres précis d'Europe, il se résolut à faire voile pour l'Angleterre où il devait mourir en mai 1798, à peine âgé de quarante ans. Bodega y Quadra était déjà mort depuis 1793.

Dans l'intervalle, le 11 janvier 1794, les deux parties en cause avaient signé un nouvel accord en vue de l'exécution de l'article premier de la convention de 1790 [13]. Le 28 mars, le drapeau britannique était hissé à Nootka et les troupes espagnoles se rembarquaient [14]. Une époque nouvelle allait s'ouvrir. Si les Espagnols ont échoué dans leur tentative de se maintenir sur la côte nord du Pacifique, on ne saurait oublier leur apport à la connaissance du pays et, indirectement au moins, à son développement [15].

12 *Voyage de découvertes à l'Océan Pacifique du Nord, et autour du monde, entrepris par ordre de sa Majesté britannique, et exécuté pendant les années 1790, 1791, 1792, 1793, 1794 et 1795*, par le capitaine George VANCOUVER. Traduit de l'anglais par P. F. HENRY, Paris, Imprimerie de Didot Jeune, an X [1802], t. II, p. 214-215.

13 Texte dans SCHOLEFIELD, *op. cit.*, p. 667-668.

14 De nombreux travaux ont été consacrés à cette question. William Ray MANNING, *The Nootka Sound Controversy*, dans *Annual Report of the American Historical Association for the year 1904*, p. 281-478, fait encore autorité.

15 On remarquera une différence notable de ton entre Alexander BEGG, *History of British Columbia...*, Toronto, W. Briggs, 1894, et SCHOLEFIELD, *op. cit.* Le premier ne

Du point de vue qui nous intéresse ici il fallait remarquer qu'ils ont les premiers assuré la présence de l'Église catholique à l'ouest des montagnes Rocheuses. Nous avons vu comment la première messe célébrée sur le territoire actuel de la Colombie-Britannique le fut à l'occasion de la prise de possession de Nootka, le 24 juin 1789. Des moines desservirent, dans la suite, la garnison stationnée à cet endroit. Lorsque l'abbé A.-J. Brabant y reviendra, quatre-vingts ans après leur départ, il trouvera encore les ruines d'une église de pierre et, chez les indigènes, quelques souvenirs des pratiques catholiques [16].

B. Les premiers missionnaires canadiens et les traditions concernant les missionnaires espagnols.

Lorsque les abbés Blanchet et Demers arrivèrent en Orégon, en 1838, ils trouvèrent entre les mains des Indiens des crucifix anciens [17]. On ignorait cependant encore complètement que des missionnaires avaient déjà séjourné dans le pays. Voici ce que Mgr Blanchet affirmait dans un mémoire de 1846 :

> Il est hors de doute qu'avant l'envoi des prêtres canadiens dans l'Orégon, la doctrine catholique n'y avait jamais été directement prêchée par des missionnaires. Nous avons, il est vrai, dans certaines tribus, notamment chez les Tchinoucks, trouvé des crucifix fort anciens entre les mains des sauvages. Mais, suivant la tradition de ces derniers, l'existence de ce fait s'explique sans peine, par les anciennes visites des navires espagnols. [...]
>
> D'ailleurs les noms espagnols de certains lieux, les ruines d'édifices qu'on rencontre sur certains points de la côte et dans l'île Vancouver, prouvent évidemment l'ancienne existence de quelques établissements de commerce dans la contrée [18].

peut mentionner les Espagnols sans parler d'« extravagance » ou d'« arrogance », alors que le second demeure beaucoup plus serein dans son examen des faits. Voir aussi Hubert H. Bancroft, *History of British Columbia, 1792-1887* (*The Works of H. H. Bancroft*, vol. 32), San-Francisco, The History Company Publishers, 1887, ch. I, p. 1-31, pour un exposé général sur les premières explorations.

16 A.-J. Brabant, *Reminiscences of the West Coast of Vancouver Island*, publié par C. Moser, o.s.b., Kakawis, B.C., 1926, p. 10-12.

17 Mémoire de Mgr Blanchet, 1846, dans *Rapport des Missions du Diocèse de Québec (R.M.D.Q.)*, 7 (1847), p. 12; L. au président de l'Association Léopoldine de Vienne, 2 février 1864, dans *Notices intéressantes pour servir à l'Histoire*, p. 10, dans *Archives de l'Archevêché de Portland, Orégon (A.A.P.)*; cette lettre sera désormais citée en référant simplement à *Notices intéressantes*; voir L. de J.-B.-Z. Bolduc à M. Cayenne, Cowlitz, 15 février 1844, dans *Annales de la Propagation de la Foi, Lyon (A.P.F.L.)*, 17 (1845), p. 463-464.

18 *R.M.D.Q.*, 7 (1847), p. 12. J. De Smet, *Oregon Missions and Travels over the Rocky Mountains in 1845-46*, New-York, Edward Dunigan, 1847, p. 14-15, ne donne lui aussi que des renseignements très généraux sur la présence des Espagnols dans le pays à la fin du XVIIIe siècle.

En 1848, devenu archevêque d'Oregon City, Mgr Blanchet résolut, en l'absence de Mgr Demers, évêque de l'Île-Vancouver, d'envoyer l'abbé Veyret visiter les Indiens du Puget-Sound qui n'avaient pas revu de missionnaires depuis 1843. Ce prêtre poussa jusqu'au fort Victoria et au fleuve Fraser. C'est au cours de ce voyage qu'il rencontra un Français qui avait été prisonnier des Yougletas et qui prétendait avoir vu chez eux une croix portant une inscription en espagnol avec la date 1787, et avoir observé aussi l'existence de plusieurs espèces de plantes étrangères au pays [19]. Les récits subséquents semblent tous se baser sur les maigres renseignements obtenus du matelot français. Écoutons Mgr Demers disserter sur ce sujet en 1853 :

> Maintenant on suppose avec assez de fondement que des missionnaires espagnols ont porté, quoiqu'on ne puisse pas bien en préciser l'époque, la lumière de l'Évangile à quelques tribus sauvages de l'Ile Vancouver; mais d'où partaient ces missionnaires ? Appartenaient-ils à l'ancienne mission de la Californie, ou accompagnaient-ils l'expédition espagnole qui venait commencer un établissement sur ces côtes, pendant la dernière moitié du dix-huitième siècle ? Voilà sur quoi on ne peut rien avoir de certain.
>
> Mais il est hors de doute que des prêtres ont visité quelques-unes de ces tribus, et en particulier celle des trop célèbres Youkltas, le fait que je vais rapporter le prouve à l'évidence.
>
> Il y a trois ans un matelot français qui s'était enfui de son vaisseau fut racheté par la Compagnie chez les Youkltas qui le tenaient en esclavage depuis plus d'une année; plus tard il fut accueilli par le Rév. Père Ricard, Supérieur des Oblats de Marie-Immaculée dans l'Orégon. Il lui disait que pendant son séjour dans cette tribu une vieille femme lui avait raconté qu'il y avait un grand nombre d'hivers des hommes vêtus de noir et n'ayant qu'une couronne de cheveux à l'entour de la tête étaient venus voir les sauvages auxquels ils avaient parlé d'un Grand Chef qui demeure là-haut et appris à prier et à chanter, et cette femme prononçait très distinctement l'*Alleluia*, dernier vestige qui reste du passage précipité de la Foi chez ces peuples. Mais qu'ils aient conservé longtemps le souvenir des instructions qu'ils avaient pu recevoir, la cruauté et la barbarie qui ont rendu leurs descendants le fléau et la terreur des tribus voisines ne prouve que trop malheureusement le contraire [20].

Plusieurs années plus tard, Mgr Blanchet présentera encore une nouvelle version de cet épisode. Nous reproduisons cette page pour

19 Blanchet, *Rapport aux Présidents des Conseils centraux de l'Œuvre de la Propagation de la Foi*, S. Paul de Wallamette, sept. 1848, dans *Archives de l'Archevêché de Québec (A.A.Q.)*, C. A., II-174.

20 L. à l'abbé Cazeau, vicaire général de l'archevêque de Québec, 11 décembre 1853 (*A.A.Q.*, C. A., III-95), reproduite avec quelques corrections de style dans *R.M.D.Q.*, 11 (1855), p. 112-113. Nous suivons ici l'original.

montrer à quel point, encore en 1864, on ignorait tout du passage des Espagnols :

> Il paraît certain que la partie Nord des possessions anglaises qui avoisine le territoire Russe a possédé quelque temps des missionnaires catholiques. Cette certitude est fondée sur le fait suivant, rapporté à un de nos missionnaires, sur l'île de Whitbay en 1848, par un français qui lui dit que le navire sur lequel il était, ayant fait naufrage sur la côte, fut pris et pillé par les sauvages, et l'équipage massacré ou fait prisonnier; qu'ayant été du nombre de ces derniers, il fut conduit dans une tribu, où il demeura dix-huit mois dans un dur esclavage; que là il vit trois croix élevées, que celle du milieu portait la date de 1787. Il ajouta qu'une vieille femme de la tribu lui dit avoir vu là autrefois des hommes étrangers à la tête rasée, lesquels priaient et versaient une liqueur rouge dans des vases blancs et qu'elle avait appris d'eux une certaine prière ou hymne qu'elle chantait; c'était quelque chose du *Regina Cœli*. Tel est le rapport fait à Mr Veyret, alors missionnaire, maintenant Père Jésuite en Californie, par un homme qu'il rencontra par accident et qui ne s'était échappé que d'une manière presque miraculeuse des mains de ses sauvages qui gardent comme esclaves tous ceux qu'ils font prisonniers de guerre [21].

Les missionnaires canadiens ont donc fini par savoir qu'ils avaient eu des devanciers. Mais c'est à peine si ces pionniers avaient laissé des traces de leur apostolat. Leur séjour sur l'île de Vancouver appartient à l'histoire des origines de l'Église en Colombie-Britannique, mais n'a pas de rapport direct avec son implantation définitive. C'est pourquoi il n'a pas paru nécessaire de s'y attarder davantage ici.

C. Sur le continent.

Alors que les Espagnols et les Anglais exploraient l'île de Vancouver et la côte du Pacifique, le pays situé à l'ouest des montagnes Rocheuses allait être traversé par Alexandre Mackenzie au cours de son mémorable voyage de 1793. Parti du lac Athabaska, ce dernier ouvrait la route vers le Pacifique, à travers le continent. Il était accompagné de six voyageurs canadiens-français [22]. La Compagnie du Nord-Ouest, fusionnée dans la suite, en 1821, avec la Compagnie de la Baie-d'Hudson, ne tarda pas alors à établir à l'intérieur de la vaste région connue sous le

[21] *Notices intéressantes*, p. 10-11 *(A.A.P.)*; ce récit semble s'accorder un peu trop de liberté; celui de Mgr Demers reste plus sobre bien qu'il fasse erreur sur la date de la rencontre de M. Veyret et du matelot français.

[22] Sir Alexander Mackenzie, *Voyages from Montreal* [...] *in the Years 1789 and 1793* [...], dans *Master Works of Canadian Authors*, éd. par Charles W. Colby, Toronto, The Radisson Society of Canada, 1927, t. III, p. 265. Voici les noms de ces voyageurs : Joseph Landry, Charles Ducette, François Beaulieux, Baptiste Bisson, François Comtois, Jacques Beauchamp; les deux premiers avaient fait partie de l'expédition de 1789 vers l'océan Arctique.

nom de Nouvelle-Calédonie une série de postes de traite [23]. Entre les années 1805 et 1807 étaient fondés les forts McLeod (entre les Rocheuses et le lac Stuart, à soixante-quinze milles de ce dernier [24]), Stuart (à l'extrémité sud du lac du même nom; connu sous le nom de fort Saint-James à partir de 1822[25]), Fraser (près de la décharge du lac Fraser, à une quarantaine de milles au sud-ouest du fort Stuart), et George (à l'embouchure de la Nechaco, tributaire du fleuve Fraser).

En 1808, Simon Fraser, qui était catholique, explora jusqu'à son embouchure le fleuve qui porte maintenant son nom; il était accompagné de Jules-Maurice Quesnel en l'honneur de qui l'on appela un des affluents du fleuve [26].

La plupart des employés au service des explorateurs et des traiteurs étaient des canadiens-français catholiques. Sans doute, privés depuis longtemps de tout secours religieux, ne menaient-ils pas, en général, une vie de tous points exemplaire, mais ils conservaient une foi robuste et contribuèrent efficacement à faire connaître la religion chrétienne aux tribus indiennes où la majorité d'entre eux prenaient femme. L'on doit aussi mentionner l'épouse de Peter Skene Ogden, bourgeois de la Compagnie de la Baie-d'Hudson, qui prépara également, pour sa part, les voies aux missionnaires. Appartenant à une peuplade siouse du nord des États-Unis, elle avait été baptisée dans son pays natal et

23 F. W. Howay, etc., *British Columbia and the United States,* Toronto, Ryerson Press, 1942; les premiers chapitres traitent longuement des premiers établissements commerciaux de la région. Le nom de Nouvelle-Calédonie aurait été donné par les explorateurs écossais en souvenir de leur patrie appelée Calédonie par les Romains (Louis LeJeune, o.m.i., *Dictionnaire général du Canada,* Ottawa, Université d'Ottawa, 1931, art. *Colombie-Britannique,* t. I, p. 400).

24 Le premier commandant du fort McLeod fut un Canadien du nom de Lamalice qui avait accompagné Simon Fraser en 1806, lors de la découverte du lac Stuart; le P. Morice affirme que c'était un homme de peu de valeur (*Dictionnaire historique des Canadiens et des Métis français, de l'Ouest,* Saint-Boniface, Archevêché, 1908, p. 152). Le R.P. J. B. McGloin, s.j., *John Nobili, S.J., Founder of California's Santa Clara College: The New Caledonia Years, 1845-1848,* dans *B.C.H.Q.,* 17 (1953), p. 217, en fait le premier Blanc à résider en Nouvelle-Calédonie.

25 Voir W. N. Sage, *A Note on the Change in Title of Fort St. James,* dans *B.C.H.Q.,* 2 (1938), p. 55-56.

26 Fraser était né dans le Vermont, mais était venu très jeune habiter les Trois-Rivières avec sa mère. Voir le récit de son expédition dans Simon Fraser, *Journal of Voyage from the Rocky Mountains to the Pacific Coast, 1808,* dans *Les Bourgeois de la Compagnie du Nord-Ouest. Récits de voyages, lettres et rapports inédits...,* publiés par L.-R. Masson, 1re série, Québec, Imprimerie générale A. Côté et Cie, 1889, p. 157-221; l'expédition comprenait outre Fraser et Quesnel, Stuart, deux Indiens et dix-neuf voyageurs dont on n'indique pas les noms (p. 157).

ne manquait pas d'instruire les Indiens qui fréquentaient le fort du lac Stuart [27].

Les catholiques, canadiens-français ou métis, se trouvaient cependant plus nombreux au sud de la Colombie, dans la vallée de la Willamette, que dans le pays compris aujourd'hui dans les limites de la Colombie-Britannique. Non seulement Fort-Vancouver, le principal fort des traiteurs sur le Pacifique, retenait-il les services d'un bon nombre d'employés, mais encore plusieurs Blancs, autrefois au service de la Compagnie, s'étaient fixés sur des fermes et avaient bientôt formé toute une petite colonie. Un groupe de vingt-six familles se trouvaient sur la Willamette, à une cinquantaine de milles de son embouchure, et quatre familles, sur la Cowlitz, à quarante-cinq milles de la Colombie [28]. Ces deux rivières se jettent dans ce fleuve, la première coulant du sud au nord et la seconde dans la direction contraire. C'est de la part de cette population que viendra l'appel pour obtenir des missionnaires et c'est ainsi que l'histoire religieuse de la Colombie-Britannique se rattache immédiatement à celle de la partie américaine de l'ancien Orégon.

Mais au lieu de se rattacher au diocèse de Québec, comme il devait arriver, l'Orégon (et conséquemment la Colombie-Britannique qu'il incluait alors en partie) aurait aussi bien pu se relier à des diocèses américains. Nous verrons plus loin comment Mgr Rosati, évêque de Saint-Louis, a sa part de mérites dans l'établissement de l'Église dans ces régions. Dès 1821, Mgr Dubourg, dont il était alors le vicaire général, avait reçu une lettre de la colonie établie sur les bords du Pacifique, demandant un prêtre :

> L'année dernière, lit-on dans les *Annales de la Propagation de la Foi,* Monseigneur reçut une lettre d'une dame anglaise qui se trouve à plus de mille lieues de Saint-Louis, sur la rivière de Colombia, près des côtes de la mer Pacifique. Elle le conjura de lui envoyer un prêtre. Il y a là près de quinze cents catholiques et cinq cents protestants qui se trouvent

[27] Morice, *Histoire de l'Eglise...*, t. IV, p. 185; F.-N. Blanchet, *Historical Sketches of the Catholic Church in Oregon during the First Forty Years (1838-1878)*, dans C. B. Bagley, *Early Catholic Missions in Old Oregon*, Seattle, Lowman and Hanford, 1932, t. I, p. 53-54 (ces *Historical Sketches* ont d'abord paru dans le *Catholic Sentinel* [Portland, Orégon], de février à septembre 1878).

[28] De Smet, *Oregon Missions...*, p. 19; Blanchet, *Historical Sketches...*, p. 53. Mgr Blanchet prétend que Wallamette est le véritable nom indien et c'est l'orthographe qui prévalut longtemps (voir Blanchet, *Historical Sketches...*, p. 67-68).

entièrement privés de tous secours de la religion. Cet établissement va beaucoup s'augmenter : mais hélas ! on n'a pu leur envoyer personne [29].

On ne put donner suite à cette demande et une dizaine d'années plus tard les colons de la Willamette s'adresseront à Mgr Provencher, vicaire général de Québec pour le district de la Rivière-Rouge.

(à suivre)

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

[29] L. de M. O., missionnaire de la Louisiane, Barrens, Louisiane, 21 octobre 1822, dans *A.P.F.L.*, n° 2, 4° éd., 1843, p. 52; à remarquer que les chiffres paraissent hautement surfaits.

Mr. H. L. Cartwright Promotes Divorce, in "Maclean's" or How Not to Write History

Mr. H. L. Cartwright, a Kingston lawyer, has presented his views in favor of divorce, in an article published by the Canadian Magazine *Maclean's* (March 1, 1958).[1] The article abounds with a wealth of historical display and in a very short space summons the Roman Law, the Germanic tribes, the Fathers of the Church (from St. Justin Martyr to St. Augustine), the French jurist Pothier, Theodore, Archbishop of Canterbury in the seventh century, the divorces of Napoleon and Henry VIII, the writer John Milton, the historian Bryce and the ecclesiastical courts of the Middle Ages. All these materials are used to support an argument, the substance of which is that divorce is not a new thing in our civilization, that it is a positive good rather than an evil, and that it should be permitted on an arbitrary basis proposed by Mr. Cartwright. Of course, the main point in the present question is not whether marriage should be made indissoluble or not. It is rather whether it *is* indissoluble or not, so that it would be beyond the range of human authority to dissolve it. But it is not the scope of the present paper to consider this aspect of Mr. Cartwright's article. The exposition of the Catholic view on the question of divorce will be made by a colleague, Rev. Raymond Chaput. My purpose is rather to take a second look into the array of historical data spread in Mr. Cartwright's article.

Let it be said initially that I want to avoid the injustice of judging Mr. Cartwright's article according to the standards of a scientific paper printed in a scholarly magazine. I am well aware that *Maclean's* is a popular periodical and that the articles that it publishes can not be accompanied by the scientific apparatus of texts, references, notes and bibliography proper to research papers. But when one proposes ideas

[1] Henry L. CARTWRIGHT, *Grounds for Divorce: Two Years Apart,* in *Maclean's,* Toronto, Canada, March 1, 1958, p. 8, 44, 45.
In our references to the article, the number will indicate the page and the small letter, the column.

and historical considerations on questions of weight and consequence as marriage and divorce in a national magazine, his views must be backed by a deep knowledge of the question and an unimpeachable intellectual integrity in its exposition. A close scrutiny of Mr. Cartwright's article has revealed to us more than one inadequacy in that regard.

It is not an easy task to gather all the historical deficiencies of Mr. Cartwright's article. Several paragraphs would call for extensive and varied remarks. Moreover, he has borrowed most of his materials from an unknown, uncritical and third rate historian, S. B. Kitchin,[2] even though he does not always mention the fact. Occasionally, we will compare the two texts for the sake of a closer study. To illustrate the initial remark of this paragraph, we will single out the affirmations of the author on the annulment of Napoleon's marriage.

Cartwright (8 b et 44 a)	Kitchin (p. 76)
Napoleon obtained annulment of his marriage to Josephine on the allegation that he had withheld his inward consent to that marriage, and he was able to cite the precedents of thirteen French kings who had obtained similar annulments.	...while Napoleon, who divorced Josephine because of some flaw in the dispensation and because he had never given his inward consent to the marriage, pleaded the example of no less than thirteen French kings who had divorced their queens on similar pretexts.

We are fortunate enough to have now the published text of all the acts of the so-called "divorce" of Napoleon.[3] Both the Ecclesiastical courts of Paris, the Diocesan and the Metropolitan, in their sentences given respectively on January 9 and 11, 1810, declared null the marriage of Napoleon because of the lack of the proper pastor and of witnesses, the second sentence recognizing also as grounds for the decree of nullity the absence of matrimonial consent in Napoleon. Now, concerning the precedents of thirteen French Kings, does Mr. Cartwright mean that Napoleon did invoke these precedents? Napoleon did not act in any of the two instances either as petitioner or as a witness. Moreover, none of the acts of the case — petition presented by the Prince Archchancellor of the Empire, depositions of the witnesses, sentences of

[2] Shepherd Braithwaite Kitchin, *A History of Divorce*, London, Chapman & Hall, 1912.

[3] Louis Grégoire, *Le « divorce » de Napoléon et de l'Impératrice Joséphine. Etude du dossier canonique*, Paris, Letouzey et Ané, 1957.

the judges in both instances — mention such an argument. Or would the author mean only that Napoleon could have cited the precedent of thirteen kings? Did he count them or is he merely repeating what Kitchin wrote before him? It is beyond the scope of the present article to take such a census. Some Kings of France were granted a decree of nullity of marriage, for instance Louis XII, from Jeanne de Valois, in 1498 and Henry IV, from Margaret de Valois, in 1599.[4] But the list would be just as impressive, if not more so, of the French Kings who were refused a divorce by the Pope, from Charlemagne to Philip Augustus.[5]

From the outset, one easily notices that the author has committed four fundamental errors. And one can hardly refrain from recalling the axiom: "A small mistake in the beginning is a great one in the end", when he considers the gross misreadings and ridiculous interpretations these errors in turn will beget.

The first confusion to avoid is between divorce and declaration of nullity. Divorce is the dissolution of the marriage bond in the case of a valid marriage. The declaration of nullity is the official statement by the competent judicial authority that a marriage was null and void from the very beginning. In the strict sense, the word *annulment* should not be used to mean such a declaration of nullity, — because as such it has, in relation to marriage, the same meaning as divorce — although Catholic authors are not always uniformly precise in their use of the word. Mr. Cartwright (p. 8 b), in this regard, speaks with a looseness of language resulting from the use, in dealing with the Church law, of a language borrowed from the civil law. In Canadian law, the word *annulment* includes the decree of nullity of a marriage which is null *ab initio* and the dissolution of a voidable marriage.[6] In all fairness, when one speaks of Church law which does not recognize a

[4] For a brief study of this question, one could read J. DE LA SERVIÈRE, s.j., *Divorce des princes et l'Eglise*, in *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. 1, col. 1114-1121. — Some recognized historians have used faulty language in this regard. For instance, Stanley LEATHES, *Henri IV of France*, in *Cambridge Modern History*, t. 3, 1904, p. 678, says that the marriage of Henry IV was dissolved. This is inaccurate. The marriage was declared null. Cf. A. DÉGERT, *Le Cardinal d'Ossa, évêque de Rennes et de Bayeux. Sa vie, ses négociations à Rome*, Paris, Lecoffre, 1894, p. 274-282.

[5] Cf. Abbé J.-B.-M. MAYAUD, *L'indissolubilité du mariage. Etude historico-canonique*, Strasbourg-Paris, Le Roux, 1952, p. 95-97.

[6] W. Kent POWER, *The Law and Practice Relating to Divorce and other Matrimonial Causes in Canada*, Calgary, Burroughs — Toronto, Carswell, 1948, p. 136.

voidable marriage, he should not confuse annulment and decree of nullity.

The second confusion to avoid is between divorce and separation. According to Mr. Cartwright, the following Fathers of the Church would have "accepted divorce under the civil law without question": Justin Martyr, Tertullian, Origen, Chrysostom, Basil, Jerome, Epiphanius (p. 8 a). The historians agree on the fact that the Latin Fathers all opposed divorce and that until the end of the fourth century the Greek Fathers did the same. Some historians would concede that a few Greek Fathers, such as saint Basil, would have admitted divorce on the grounds of adultery.[7] In the view of one of the best historians on the question, no Greek Father, before Justinian, ever admitted divorce. Fr. Joyce writes:

> When Christianity became the imperial religion, numbers of converts streamed into the Church whose instruction cannot in all cases have been adequate and whose motives were very mixed. The Church's rule of indissolubility must often have proved a stumbling-block: and there is no reason for surprise if many availed themselves of the facilities which the law offered, and ceased to be practical Christians. St. John Chrysostom (†407) tells us that when he denounced the practice many of his hearers dared not look up, but hung their heads in shame.[8] Further evidence is provided by the canons, which contain stringent prohibitions against the ordination of anyone who should at any time have contracted a union with a divorced woman. The question which concerns us is to discover what was the Church's attitude in face of this problem. Did she maintain the doctrine of indissolubility as an unchangeable part of the divine revelation, and exclude from her communion all who violated that law, or did she relax the rule, and admit that while indissolubility is the ideal, she was prepared to admit exceptions, if such a course seemed called for?

And after a highly scholarly analysis of the texts of both the Greek and the Latin Fathers, Fr. Joyce is led to conclude:

> The result of our inquiry may be stated in a few words. During the first five centuries of our era there is not to be found a single utterance of any Christian teacher nor a single decree of any council which furnishes support to the view that the marriage-tie can under any circumstances be disregarded. The statement often made that there is a twofold tradition regarding divorce, our Lord's words being interpreted with less strictness in the East than in the West, is destitute of foundation. There is evidence that many nominal Christians disregarded the Church's law and availed

[7] On the non-catholic side, e.g. Rev. Frederick Meyrick, *Marriage*, in Smith-Cheetham, *A Dictionary of Christian Antiquities*, t. 2, p. 1110. Among Catholic authors, Abbé J.-B.-M. Mayaud, *L'indissolubilité du mariage*, p. 70-73.

[8] Homily *Laus Maximi et quales ducendæ sunt uxores*, n. 1: Migne, *Patrologia græca*, t. 51, col. 225.

> themselves of civil divorce. But the Church, alike in her assemblies and by the mouth of her acknowledged spokesmen, never failed to proclaim the indissolubility of marriage.[9]

It is impossible to offer here a textual proof of what is said here. But since saint Jerome is classified by Mr. Cartwright among those who "accepted divorce under the civil law without question", it seems fit to consider what was the teaching of the great Doctor on the question. A priest named Amandus had consulted him about it on behalf of an unnamed woman. The question of the woman had been the following: "... whether a woman who has left her husband on the grounds that he is an adulterer and sodomite and has found herself compelled to take another may in the lifetime of him whom she first left be in communion with the Church without doing penance for her fault". The answer of Jerome speaks for itself:

> ... A husband may be an adulterer or a sodomite, he may be stained with every crime and may have been left by his wife because of his sins; yet he is still her husband and, so long as he lives, she may not marry another. Therefore if your sister, who, as she says, has been forced into a second union, wishes to receive the body of Christ and not to be accounted an adulteress, let her do penance; so far at least as from the time she begins to repent to have no further intercourse with that second husband who ought to be called not a husband but an adulterer. If this seems hard to her and if she cannot leave one whom she has once loved and will not prefer the Lord to sensual pleasure, let her hear the declaration of the apostle: "ye cannot drink the cup of the Lord and the cup of devils ..."[10]

Thirdly, one should not mistake adultery as a crime with adultery as a sin, nor adultery in the strict sense of the word with adultery in its extensive sense. I am referring here to the following passage of Mr. Cartwright's article:

> His [St. Augustine's] definition of adultery, according to Lord Lyndhurst, included "any unlawful desires or wordly views". The adoption of this definition of adultery would broaden our divorce laws beyond anything I have ever heard suggested but I am afraid that anyone arguing for this definition before our Canadian courts would receive scant consideration (p. 8 a and b).

Let it be said that any criminal code requires the committing of an external act in order to have a crime. The human law does not punish

[9] George Hayward JOYCE, S.J., *Christian Marriage: An Historical and Doctrinal Study* (Heythrop Series: 1), London & New York, Sheed and Ward, 1933, p. 309-310, 327-328.

[10] Saint Jerome, *Epistola* 55, n. 3-4: MIGNE, *Patrologia latina*, t. 22, col. 563. — English translation from *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, t. 6, p. 110-111.

evil thoughts. These come under the judgment of God. There is nothing in St. Augustine to suggest that a married person could separate from the other partner on the basis of a merely internal sin. But what about the definition of adultery of St. Augustine as quoted by Lord Lyndhurst? (Incidentally, after a brief reading of Lord Lyndhurst's speech [11] I should be inclined to believe that he read his sources in the text, which cannot be said of Kitchin.) The adduced text of the Doctor of Hippo seems to be the following:

> Further, if unbelief is fornication and idolatry is unbelief and avarice is idolatry, there can be no question but that avarice is fornication. If, then, avarice is fornication, who can rightly keep from the category of fornication any illicit concupiscences whatever? From this we gather that because of illicit concupiscences, not only those which take place in adulterous acts with another's husband or wife, but any illicit concupiscences whatever that bring the soul to an improper use of the body and so cause it to stray from the law of God and to be corrupted to its ruin and shame, a husband can without grave sin put away his wife and a wife her husband; for the Lord makes the cause of fornication an exception; and here fornication, as we considered above, must be understood by us in a general and universal sense. [12]

A commentary of this text would carry us too far. Later on, St. Augustine will hesitate on the interpretation of the word adultery. But even to-day, canon lawyers will speak of apostasy, heresy and schism as spiritual adultery and as sufficient grounds for separation. [13] In view of the fact that St. Augustine speaks as a theologian and not as a civil lawyer, I think that the remark made by Mr. Cartwright in the text quoted above is idle and futile. In the Canadian civil law, there are several grounds for obtaining a judicial separation: adultery, cruelty, desertion without cause for two years or upwards, and, in Alberta, sodomy or bestiality, or an attempt to commit either of these offences. [14] In a similar manner, there will be several grounds for separation recognized by the Church and these will manifestly be based on religious reasons.

[11] Lord Lyndhurst, [Speech in the House of Lords, in May 1857, on the Divorce and Matrimonial Causes Bill], in the *Hansard Parliamentary Debates*, vol. 145 [first vol. of the session 1857], col. 496. For this reference, Kitchin, p. 28, should be corrected.

[12] *De sermone Domini in monte*, bk. 1, n. 46: MIGNE, *Patrologia latina*, t. 34, col. 1252-1253. — The English translation is that of John J. Jepson, St. AUGUSTINE. *The Lord's Sermon on the Mount* (Ancient Christian Writers, No. 5), Westminster, Md., The Newman Press, 1948, p. 57.

[13] Eugene A. FORBES, *The Separation of Consorts*, Ottawa, The University of Ottawa Press, 1948, p. 166.

[14] W. Kent POWER, *The Law and Practice Relating to Divorce*, p. 165-166.

Fourthly and lastly, one should not confuse canon lawyers with canon law, no more than he should confuse civil lawyers with the civil law. The law is given by the authority in a society. The lawyers will, in their practice, seek various applications of that law and in their writings will offer various interpretations of it. But the ultimate responsibility for the enactment, the application, and the interpretation of the law always rests with the person or body vested with the governing power in any society. Mr. Cartwright has this to say, when speaking of the Middle Ages, with which, incidentally, he does not seem very familiar: "The canon lawyers, however, were endeavoring to establish the doctrine of the indissolubility of marriage and they finally did establish the doctrine but never at any time practiced it. Annulments could always be obtained on the flimsiest of grounds" (p. 8 b). If this distinction is here made, it is not in order to break the ties that bind canon lawyers to the law of the Church, and even less to exonerate them from the evils attributed to canon law. It is only to take a clear view of functions which are differentiated in reality. The canon lawyers may have been instrumental in the development of the Church law. But the enactment of this law comes from those holding authority. Whether some of the grounds for a decree of nullity are flimsy or not is another question. Over a span of twenty centuries and diverse civilizations, it may have happened that some grounds were too arbitrary. The contrary would be surprising. However, the marriage legislation and the marriage procedure have developed into a highly elaborate system that tries to maintain the sanctity of the sacrament and the welfare of souls.

Mr. Cartwright has confused some historical points. He is also responsible for a few methodological errors.

The gathering of the materials by the author could be severely criticized. Could a writer publish an article in a national magazine, let us say about Shakespeare without having read Shakespeare, and get away with it? The fundamental rule for a serious article is to go to the sources. Mr. Cartwright has drawn most of his historical material from Kitchin, who in turn, has drawn them from secondary sources. I have mentioned above a list of Fathers of the Church who, according to Mr. Cartwright, have "accepted divorce under the civil

law without question", to which he adds the name of St. Augustine who "accepted it on the ground of adultery" (p. 8 a). This affirmation is inspired from the work of Kitchin,[15] in which we find no direct reference to the works of the Fathers themselves, but only to authors who studied the question. Moreover, Mr. Cartwright is not stingy with sweeping statements. In the text just referred to, he enumerates eight Fathers of the Church who "accepted divorce under the civil law without question". It would take just one text of one of these Fathers in the opposite sense to prove Mr. Cartwright's statement to be wrong. And we find quite a few more than one. Indeed, upon an honest investigation, one would find that the Fathers admitted separation on the grounds of adultery, but divorce, never. Moreover, at times, Mr. Cartwright has really muddled his quotations. I quote him, giving in the opposite column his source, viz. Kitchin.

Cartwright	Kitchin
In this he was merely echoing the civil law of Rome, which the historian Bryce summed up as follows: "Compulsion of any form is utterly opposed to a connection which springs from free choice and is sustained by affection only. To compel an unwilling party to remain married was as unthinkable to the Romans as to compel an unwilling party to enter marriage," and he quoted from one of the laws of Justin: "If marriages are made by mutual affection it is only right that when that affection no longer exists they should be dissoluble by mutual consent" (p. 44 c and d).	To compel an unwilling party to remain married was as unthinkable to the Romans as to compel an unwilling party to enter into marriage. As Mr. Bryce says: "Compulsion in any form is utterly opposed to a connection which springs from free choice and is sustained by affection only" (p. 5). "If marriages are made by mutual affection, it is right that when that affection no longer exists they should be dissoluble by mutual consent" — Justin, Novel 140 (p. 1).

Mr. Cartwright has quoted Bryce through Kitchin without saying so. The exact text of Bryce is as follows: "Compulsion in any form or guise is utterly opposed to a connexion which springs from free choice and is sustained by affection only."[16] The quotation from the Emperor Justin is correct. This Novel enacted in 566, is a repeal of his father Justinian's legislation enacted in 556.[17]

15 Kitchin, *A History of Divorce*, p. 26-28.

16 James Bryce, *Studies in History and Jurisprudence*, vol. 2, London-New York, Oxford University Press, p. 799.

17 *Corpus Juris Civilis*, t. 3, Novellæ, ed. Schoell-Kroll, p. 703.

The second point on which the methodology of Mr. Cartwright is definitely deficient is the criticism of sources. In historical work, the author, after having discovered documents must find out whether these are spurious or genuine, whole or changed, private or public. Mr. Cartwright has done no such work. He has merely swallowed what he found in so uncritical and biased an author as Kitchin. In particular, he did not make an absolutely necessary distinction between the legislators who speak with authority, the witnesses who testify to the existence of the law, and those who in no way whatsoever can speak for the Church, be they enemies, strayed members or weak children. That Origen castrated himself is not endorsed or praised by historians or Church authorities.

The third and gravest fault of Mr. Cartwright lies in his inadequate and false interpretations or explanations.

It is granted that "relationship within the seventh degree was held to be a bar to marriage" and that "by the canon law seventh degree meant within seven generations" (p. 8 b). The author does not explain the origin of such a legislation and he does not mention that the law, which started during the eighth century was modified in 1215. [18]

The teaching of Theodore is also granted. "In England we find that by the Penitentials of Theodore, Archbishop of Canterbury from 668 to 690, divorce was granted by mutual consent or on the ground of desertion, adultery, impotence, relationship, long absence and captivity" (p. 8 b). But this teaching is explained by the fact that Theodore is from the East and that he brought with him the discipline of the Eastern Church, which at the time admitted divorce. The influence of the penitentials and the spread of divorce at the time is explained by the condition of demoralization of the Western Church and the state of decay of the ecclesiastical discipline among clergy and faithful at the end of the Merovingian period. [19]

It seems that Mr. Cartwright's statement on the place of the Christian religion in the British law is somewhat objectionable:

[18] The impediment of consanguinity was reduced to the fourth degree by canon 50 of the council. See HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. 5 b, p. 1372. See also A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, 2° éd. par R. Génestal, t. 1. Paris, Sirey, 1929, p. 371-393, especially p. 384-393.

[19] JOYCE, *Christian Marriage*, p. 337-341.

> In Ontario the law of England was introduced as of 1792 and we have the high authority of the House of Lords for saying that the Christian religion is not and never has been part of the law of England (p. 45 a).

This unqualified statement is too broad to be true. It can be flatly denied for the Middle Ages. But even if understood of the post-Reformation England, how could it be reconciled with the two following texts?

In 1828, Chief Justice Best, of the Common Pleas Court, said:

> It has been argued that the law does not compel every line of conduct which humanity or religion may require; but there is no act which Christianity forbids, that the law will not reach; if it were otherwise, Christianity would not be, as it has always been held to be, part of the law of England.[20]

In 1850, a case involved the validity of a bequest left for an essay prize on natural theology. The bequest was held void and the reason given by the Vice Chancellor was the following: "I cannot conceive that the bequest in the testator's will is at all consistent with Christianity, and therefore it must fail."[21]

I have already noted that Mr. Cartwright, as Kitchin, has misunderstood the teaching of St. Augustine about the meaning of adultery. A criticism of his views on medieval canon law would carry us too far. But there is one view that ought to be mentioned, the so-called cruelty of the Church because she does not admit divorce and discourages second marriages of widows:

> The law as administered by the ecclesiastical courts in the Middle Ages, which has descended to us through those courts, is based on the views of the early fathers of the church with regard to marriage, commencing with St. Paul's dictum: "It is better to marry than to burn." From the same source we have the statement that marriage is for such that have not the gift of continence, and it is apparent in his view that celibacy is the highest state of man. There are countless acts and statements by the early Christian fathers that support this view. Origen castrated himself, Augustine deplored equally his marriage and his experience of concubinage and Jerome stated that a widow who married again was "a dog returning to its vomit and a washed sow to its wallowing place".
>
> The only way to characterize people who hold those views is as fanatics, but it is these very fanatic who have set their seal upon our laws

[20] Bird v. Holbrook [1828], 130 E.R., 911.

[21] Briggs v. Hartley [1850], 19 L.J.Ch. — I am grateful to Professor Thomas Feeney, of the Faculty of Law of the University of Ottawa for having pointed out these texts to me.

today, for it was their views that were imposed by the medieval church in place of the broad charity of Roman law.

Views such as these stem not from charity but from hatred — hatred of the human race, hatred of life and hatred of oneself. Our law today is similar to the English law prior to 1937 and the late Mr. Justice Mc Cardie had this to say about such a law: It is supposed to uphold decency but it outrages every principle of decency. Those who defend it talk of sacrament but those who have to enforce it are reminded of the sewer. It is intended, we are told, to preserve the distinction between the mating of animals and human love which has a spiritual and intellectual splendor denied to the brute beasts; but by insisting that the physical act of love is the one foundation of marriage it makes us one with the beasts. It is illogical. It is cruel. It is barbarous. It is disgusting (p. 44 d and 45 a).

I have never seen so many issues confused. Mr. Cartwright is carried away by his vocabulary. Let us forget about his vituperative style and try to disentagle so many different realities. Let us forget about the fanaticism and the "hatred of the human race" of which are ridiculously accused those who do not favor concubinage, divorce, remarriage after widowhood or who attribute pre-eminence to celibacy over marriage.

Concubinage is the cohabitation of a man with a woman who is not his legal wife. Is it cruelty to condemn it?

Remarriage after the death of the first spouse is not encouraged by the Church. There is *no* law to that effect. Some authors as St. Jerome spoke of it in violent terms. He was voicing his opinion on the question. I challenge Mr. Cartwright to read Pope Pius XII's speech of September 16, 1957, on widowhood, in which the Pope treated *ex professo* this question of remarriage, and to single out one word which could be taxed of fanaticism or hatred. And if he is unable to do so, I ask him to please weigh the meaning of the words he uses in a magazine that contends to be serious.

Although the Church does not condemn remarriage, the Pope says, she shows a preference for the souls who want to remain faithful to their husband and to the perfect symbolism of the sacrament of marriage... Of course, from the purely juridical point of view and that of the tangible realities, the marriage institution exists no longer; but what constituted its soul, what gave its strength and its beauty, the conjugal love with all its splendor and its longing for eternity remains, as remain the spiritual and free beings who have dedicated themselves to each other. When one of the spouses, freed from carnal bonds, enters the intimacy of God, God delivers him from all weakness and from all dross of egotism; He also

> invites the other party retained on earth to establish herself (or himself) in a purer and more spiritual disposition of the soul.[22]

As to the pre-eminence of celibacy over marriage, it has always been understood in the Church that this pre-eminence is of one state of life over another and not of an individual over another one. In a country, the condition of king or prime minister is superior to that of simple citizens, although the former ones may be moral or civic knaves. The reason why the Church teaches the pre-eminence of celibacy is that that state of life, as such, allows one to dedicate himself more easily to the contemplation of God. But since nobody is ever forced into a life which entails the obligation of celibacy, it is not easy to understand how one who holds the view of the pre-eminence of celibacy could be taxed of hatred or fanaticism.

So one is led to believe that these bombastic epithets are reserved for those who oppose divorce. Now, are the parents cruel when they refuse something evil or dangerous to their children? Are the civil authorities cruel, barbarous, when they send the youth of the country — the flower of the population — to the war fields to fight against the enemy, in order to protect the lives of the citizens and secure the survival of the whole nation? One would immediately answer that there are higher principles involved, superior interests at stake. But yet, young men are being sent to butchery, they are sacrificed. Nobody likes it. But nobody would even think of advising them to shirk their duty and to enjoy life as they have a right to do. My comparison applies also to the indissolubility of marriage. It is based on both the natural and the divine law. Of course, its observance will frequently entail suffering, hardships, agony. The Church preaches respect for the law of God and she knows the necessity of suffering along with its infinite value in our earthly life. I strongly take exception with Justice McCardie and Mr. Cartwright about this doctrine. It is not illogical, it is not cruel, it is not barbarous, it is not disgusting. It is a doctrine imposed by God by way of the natural law and the Revelation, it considers man as a noble but wounded creature made of flesh and spirit, making his pilgrimage on earth towards a better life, subjected

22 PIUS XII, *Allocution*, 16 sept. 1957, in *Acta Apostolicæ Sedis*, t. 49, 1957, p. 898-904, especially p. 900s. The official text is in the French language and the English version is ours.

to the necessities of the body and trying to protect the primacy of the soul.

As a conclusion to this criticism of Mr. Cartwright's article from the point of view of both history and methodology, I would add a final remark. If a professor were to give a rating to the article criticized here, the important information he would need would be not so much the level at which the paper is submitted, graduate or undergraduate, but the section in which it is offered, history or fiction.

Paul-Henri LAFONTAINE, o.m.i.,
Professor at the Faculty of Canon Law.

The Christian Doctrine of Indissolubility

As a conclusion to his article in *Maclean's* Magazine of March 1, 1958, advocating a return to the Roman divorce law, H. L. Cartwright states that "our object should be to permit the maximum of happiness and freedom to the individual so long as society as a whole is not harmed". He seems satisfied that the aims of marriage should be limited to procuring a positive advantage to the individual while merely being of negative value to society, that is to say, harmless. But since marriage is essentially a *social* institution, of which the basic aim is to create first the society of the family, and through it the structuring of society as a whole, any view of marriage which does not seek a positive good for society, as well as a positive good for the individual, is obviously unrealistic. It is a view which makes the capital error of forgetting that man is a social being who can seek the happy fulfilment of his ideals and potentialities only through stable association with his fellows.

But if society is unstable and chaotic, he will be frustrated in his pursuit of happiness. Hence as the family is the basic structural cell of society, the family too must be an institution in which the maximum stability and freedom from arbitrariness is to be found.

Mr. Cartwright also deplores the fact that the "civilized" Roman marriage custom was supplanted by the "barbarous" Christian ethic. He forgets that a major cause of the decline of the Roman civilisation was the disintegration of the Roman family whose stability of Republican times was eventually undermined by a reckless hedonism, signified by the legal laxity he admires.

Admittedly the concept of marriage *which Mr. Cartwright proposes* as the Christian view is pretty barbarous but this is entirely attributable to his own limited erudition. The way he rides roughshod through the historical considerations of the subject identifies the philistine, not the scholar. The basis of his method of distorting the subject of Christian marriage and of depicting it in an ugly, detestable light, is to assume

that the problem arose through the connivance of theologians *to make* marriage indissoluble. This faking of the historical evidence enables him to come forward with a very genial solution. Let us reverse this historic aberration, he grandly tells us, and now *make* marriage again dissoluble in principle. (This will presumably bring us happily back to the period of the decline of the Roman Empire.)

However attractive this romantic prospect may seem to Mr. Cartwright, it is based on utterly false premises. The Christian position is definitely not what he represents it to be. For the Christian envisages the subject of the stability of marriage not from the point of view of whether it "should be made indissoluble" but of whether it is, in the very nature of things, indissoluble and to what extent.

Since this arbitrary meddling with a fine old Roman custom is supposed to have occurred in pre-Reformation times, it is obviously the Catholic doctrine which is specifically under fire and which needs to be clarified.

We propose, in what follows, to endeavour to render this service.

* * *

Marriage and its laws are of divine institution.

Pius XI stated, in the Encyclical *Casti Connubii,* it to be "an immutable and inviolable doctrine that matrimony was not instituted [...] by man but by God" and continued: "not by man were the laws made to strengthen and confirm and elevate it but by God, the Author of nature, and by Christ Our Lord by whom nature was redeemed, and hence these laws cannot be subject to any human decrees or to any contrary pact even of the spouses themselves. This is the doctrine of Holy Scripture; this is the constant tradition of the Universal Church; this is the solemn definition of the sacred Council of Trent, which declares and establishes from the words of Holy Writ itself that God is the author of the perpetual stability of the marriage bond, its unity and its firmness." [1]

This statement was a reiteration of similar pronouncements of his predecessors, notably those of Leo XIII to the effect that matrimony at

[1] Pius XI, *Casti Connubii,* English translation by P. E. Hallet, *Selected Papal Encyclicals and Letters,* London, Catholic Truth Society, 1939, Vol. I, p. 3 of *Casti Connubii.*

the origin of mankind was not constituted by man of his own accord but by God's authority and will, [2] and of Pius VI: "[...] it is clear that marriage even in the state of nature and certainly long before it was raised to the dignity of a sacrament was divinely instituted". [3]

Scripture attests to the fact that marriage as an institution was the object of divine positive law *in the very dawn of history* (hence somewhat antecedent to the Roman Empire): "Man and woman both, he created them. And God pronounced his blessing on them. Increase and multiply and fill the earth [...]"; [4] and "[...] That is why a man is destined to leave father and mother, and cling to his wife instead, so that the two become one flesh." [5]

Marriage is intrinsically indissoluble.

The Catholic position is that since matrimony is of divine institution, the contracting parties are not free to alter the nature of their union or its essential characteristics, notably, its indissolubility or "the perpetual firmness and stability of the matrimonial bond" which is the object of the categoric decree of Christ (given as the interpretation of the texts of Genesis quoted above): "What God hath joined together, let no man put asunder." [6]

This means that while the mode of entry into the married state is the mutual consent of the couple, they cannot will to contract a marriage which would be subject to dissolution by mutual consent or by the arbitrary decision of one of them. They must will to accept marriage such as it is expressly constituted by the Author of nature. Should they reserve the right to break off the union, whenever such might seem expedient, they could not be said to be contracting marriage but only "attempting" it. We therefore say that marriage is *intrinsically* indissoluble.

[2] Leo XIII, *Arcanum*, 1880, English trans. in *The Great Encyclical Letters of Pope Leo XIII*, New York, Benziger Brothers, 1903, pp. 59 and ff.

[3] Pius VI, *Rescript. ad Episc. Agrien.*, 11 July 1789, as quoted in *Casti Connubii*, in quoted trans., p. 16.

[4] Gen. I, 27-28.

[5] Gen. II, 24.

[6] Matth. XIX, 6. Incidentally, it has been argued from Matth. V, 32 that Christ permitted divorce, that is, granted a permission to remarry in case of adultery. But this is untenable because 1) it necessitates our regarding Christ as having been inconsistent in his utterances; 2) competent exegetical research has established a consistent meaning for St. Matthew's text: cf. J. Bonsirven, S.J., *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris, 1948; A. Alberti, *Il divorzio nel Vangelo di Matteo*, in *Divus Thomas*, 60 (1957), pp. 398-410.

However, this indissolubility is not necessarily to be regarded as absolute from every aspect. It has been posited by divine law, but that law, when applied to difficult, obscure cases, can be interpreted by the one whom the lawmaker appoints to administer it. In other words there can be exceptions to the law of the indissolubility of marriage. Thus Pius XII declared, in an allocution to the Pontifical Matrimonial Tribunal (known as the Roman Rota) on October 1st, 1941, that there are certain marriages which "though they are intrinsically indissoluble, have not absolute extrinsic indissolubility, but, granted certain necessary prerequisites [...] can be dissolved". [7]

As to the question of the competent authority with regard to the dissolution of the marriage bond, let it suffice to say that the Catholic position is that only the Church is empowered by divine law to be the official interpreter of that law. Furthermore, this power extends not only to marriages between baptized persons but also, insofar as the dissolution of the marriage bond is concerned, to all human marriages. The constant doctrine and practice of the Church in this regard is best summarized in the words of Pius VI: "[...] Therefore, although the sacramental element may be absent from a marriage as is the case among infidels [i.e., non-baptized persons], still in such a marriage, inasmuch as it is a true marriage, there must remain and indeed there does remain that perpetual bond which by divine right is so bound up with matrimony from its first institution that *it is not subject to any civil power*". [8] And Pius XI, speaking of the power of making exception to the law of indissolubility, stated: "[...] that exception does not depend on the will of men *nor on that of any merely human power*, but on divine law, of which the only guardian and interpreter is the Church of Christ." [9]

The Power of Dissolution.

The divine positive law of indissolubility was somewhat relaxed — because of "the hardness of hearts" — under the Mosaic law (which of course had divine sanction) to permit divorce. But under the New

[7] Pius XII, *Allocution*, 3 Oct. 1941, in *Acta Apost. Sedis*, Vol. 33 (1941), p. 424. English trans. in *The Canon Law Digest*, by T. L. Bouscaren, S.J., Vol. II, 1949, p. 457.
[8] Pius VI, *l. c.*, p. 16 of *Casti Connubii*.
[9] *Casti Connubii, l. c.*, p. 17.

Testament law, Christ revoked the former tolerance promulgated by Moses [10] and re-established the original law: "What God hath joined together let no man put asunder." [11] This means that "not man but God has the power of separating husband and wife, and therefore their separation is null if God does not dissolve the bond that binds them". [12] Now that power was granted to the Roman Pontiff, the Vicar of Christ. Our scope here does not permit substantiating the existence and the extent of that ministerial power. It is sufficient for our purpose here to state the Catholic position, which is that the Church, in exercising this power of dissolution, cannot be mistaken in a matter of faith and morals so momentous as that of the indissolubility of marriage: "[...] other marriages, though they are intrinsically indissoluble [...] can be dissolved [...] by the Roman Pontiff in virtue of his ministerial power." [13]

In practice, the only case of marriage which is absolutely indissoluble, intrinsically and extrinsically, is that which is termed "ratum et consummatum", namely a valid union of two baptized persons consummated through physical union. This is stated by Canon 1118 of the Code of Canon Law: "Marriage which is *ratum et consummatum* cannot be dissolved by any human power, nor by any cause save death." It was Christ who expressly promulgated this typical stability of the Christian union, a stability which is all the more unassailable (St. Paul tells us) in that it is a living symbol of the indissoluble unity between Christ and His Church, head and members respectively of one mystical body. [14] The seal of absolute indissolubility extends to all consummated, i.e. almost to the totality of Christian marriages.

Cases subject to the power of dissolution.

There are several instances of marriages that are *extrinsically* soluble. There is, in the first place, the case of a marriage between baptized persons which has not been consummated. The Sovereign Pontiff, acting in virtue of his vicarious power, can dissolve such a union, provided that a sufficiently grave reason exists for doing so. He

10 Deut. XXIV, 1.
11 Matth. XIX, 6.
12 Pius XII, *l. c.*, in *A.A.S.*, *l. c.*, p. 425.
13 Id., *ibid.*
14 Eph. V, 32.

can do likewise in the case of a similar union between a baptized person and a non-baptized person. Furthermore, a provision of Canon Law allows dissolution if one of the parties of a non-consummated marriage takes solemn religious vows (Canon 1119).

With respect to a marriage between two non-baptized persons, one of whom subsequently becomes converted to Christianity, should the non-Christian party not accept this situation peacefully, recourse can be had to a divine positive law promulgated by St. Paul (and known as the Pauline privilege): "[...] in such a case, the brother or the sister is under no compulsion; it is in a spirit of peace that God's call has come to us." [15] The former marriage is dissolved by the fact of the Christian party entering a new marriage.

Furthermore, by what is known as the privilege of the Faith, a polygamous union of a pagan, who wishes to receive Baptism in the Catholic Church, can be dissolved by virtue of the vicarious power of the Pope, as is testified by Apostolic Constitutions of Popes Paul III, Pius V and Gregory XIII. Moreover, since the pontificate of Pius XI, some marriages have been dissolved that were contracted between persons baptized outside the Catholic Church and unbaptized persons. The legitimate bond in these cases was dissolved in favor of the Faith, "by the Roman Pontiff in virtue of his ministerial power". [16]

Declarations of Nullity.

It is a well known fact that sometimes a marriage is null and void from the very beginning, because of a defect of consent, a defect of form or of an impediment which invalidates the contract. In such instances, the Church does not dissolve the marriage bond, but only declares, through due procedural form, that the marriage was null and void from the beginning. This is the work of the ecclesiastical matrimonial courts and no one who is at all familiar with their procedure can deny the seriousness and painstaking inquiry by which they reach their verdicts. These court decisions — let it be clearly understood — are not correctly called annulments, which could imply a dissolution of an existing bond, but rather *declarations of nullity* which stand only as an official recognition of the invalidity of a marriage contract.

* * *

[15] I Cor. VII, 15.
[16] Pius XII, *A.A.S.*, *l. c.*, p. 425.

The foregoing is necessarily only a very brief summary of the Catholic doctrine on the indissolubility of marriage. As to the contention of some that this doctrine is in itself a cause of human unhappiness, we can simply say that they are barking up the wrong tree. The main causes of marital unhappiness prevailing today must be sought elsewhere. Prominent amongst them is certainly the hedonistic mentality which impels individuals to seek in marriage the mere satisfaction of their instinct for pleasure. If such persons are too deficient in character to respond to the noble demands of marriage as a social responsibility, naturally they are courting disaster. Moreover, when a man and a woman sincerely love one another, they are invariably impelled to pledge their whole faith in each other until death. As the authenticity of love is only recognizable when it is entirely without reservation of any kind, such men and such women know that only an indissoluble union can correspond to the utterness of their desire for mutual self-donation. And when this conjugal love has born its normal fruit, and has broken triumphantly through into the new dimension of parental love, such men and women easily recognize that only their life-long union can ensure the successful term of their avidity for self-donation, until their offspring, through loving education have received the best of their minds and characters as well as of their bodies.[17] This Christian ideal of marriage may well be considered to be austere, but only by sheer impudence can it be called "barbarous".

Mr. Cartwright has limited his plea for happiness to couples seeking divorce. He claims that the English law on divorce is more advanced than the Canadian. That is true in one respect at least. It is so far advanced that the next step in marriage legislation being contemplated at present by the British Parliament is a bill which is designated as the "Children's Charter". Its object, which is to try to protect the future and the happiness of some 20,000 children annually who are victims of divorce, is to be sought by compelling prospective divorcees first to make proper provision for their children. The British experience has evidently brought home the realization that the stage

[17] St. Thomas Aquinas has magnificently developed these profounder aspects of the nature of matrimony in Book III, ch. 123 of *Contra Gentes*.

has been reached when legislation is necessary to protect a great many innocent and helpless members of society from the harmful effects of divorce.

Raymond CHAPUT, o.m.i.,
Professor at the Faculty of Canon Law.

Chronique universitaire

FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

Études. — Le R.P. Rosaire Bellemare, o.m.i., professeur à la Faculté de Théologie, a reçu le titre d'élève diplômé de l'École pratique des Hautes Études (Sorbonne), section des Sciences religieuses, pour un travail sur *Le sens de la créature chez Bérulle.* L'annuaire 1957-1958 de l'école qualifie le mémoire du R.P. Bellemare « d'excellent ».

Le R.P. Raymond Chaput, o.m.i., professeur à la Faculté de Droit canonique, est rentré de Rome après un séjour d'études où il a conquis le titre d'avocat de la Rote et le doctorat *in utroque* avec la mention *summa cum laude,* par une thèse sur le droit international.

Le R.P. Marcel Patry, o.m.i., de la Faculté de Philosophie, est rentré de Paris après un séjour d'études à la Sorbonne où il a suivi des cours en logique scientifique.

Le R.P. Émilien Lamirande, o.m.i., de la Faculté de Théologie, fait présentement un stage d'étude à Innsbruck en vue du doctorat en théologie et le R.P. Germain Lesage, o.m.i., professeur à la Faculté de Droit canonique, est présentement inscrit à l'Université Grégorienne de Rome.

Congrès marial de Lourdes. — Plusieurs professeurs de la Faculté de Théologie se rendront au congrès marial de Lourdes en septembre prochain où ils donneront des études mariales. Ce sont les RR.PP. Marcel Bélanger, o.m.i., vice-recteur et secrétaire de la Société canadienne d'Études mariales, Jacques Gervais, o.m.i., supérieur du séminaire universitaire et doyen de la Faculté de Théologie, et Émilien Lamirande, o.m.i.

Institut de Pastorale. — L'Institut de Pastorale, nouvellement fondé, a commencé l'année académique avec une quarantaine d'étudiants. Ce début est des plus encourageants. Au nombre des professeurs invités, on remarquait le R.P. Pierre Babin, o.m.i., professeur de catéchistique à l'Université catholique de Lyon.

Centre des Facultés ecclésiastiques. — On a commencé la construction d'un vaste pavillon destiné à abriter les salles de cours et la

bibliothèque spécialisée des facultés ecclésiastiques. On y aménagera également des chambres pour les prêtres étudiants. L'édifice sera prêt pour le début de l'année scolaire 1959-1960.

Professeur invité. — Le R.P. Roger Troisfontaines, s.j., professeur de philosophie aux facultés universitaires Notre-Dame-de-la-Paix, de Namur, a donné une série de cours à la Faculté de Philosophie, sur les philosophies existentialistes.

Société thomiste.

Le conseil de la Société thomiste de l'Université d'Ottawa est constitué pour l'année 1958-1959, de M. l'abbé Jean Fairfield, du séminaire diocésain, président; du R.P. Jacques Gervais, o.m.i., du Séminaire universitaire, vice-président; le R.P. Jacques Croteau, o.m.i., du Scolasticat Saint-Joseph, conserve le poste de secrétaire.

A l'occasion de la première réunion de l'année, les membres de la Société ont entendu le R.P. Roger Troisfontaines, s.j., dans un exposé sur le père Theillard de Chardin.

Le T.R.P. Recteur.

Le T.R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur, a été décoré du diplôme du Mérite scolaire à titre très méritant à l'occasion de la réunion annuelle de l'Association canadienne-française d'Ontario en novembre dernier.

Le 1er février, le T.R.P. Recteur était fait chapelain de grâce magistrale de l'Ordre des Chevaliers de Malte. Quelque temps auparavant il avait également été fait membre de l'Académie mariale romaine.

Statistiques.

Les statistiques générales de l'Université montrent qu'il y a cette année une augmentation de 19 % dans le nombre des étudiants universitaires, qui sont passés de 1.712 qu'ils étaient en 1956-1957 à 2.040 en 1957-1958. Ils sont répartis de la façon suivante : Théologie, 235; Droit canonique, 6; Philosophie, 182; Faculté des Arts, 517; Sciences sociales, politiques et économiques, 118; Médecine, 287; Sciences pures et appliquées, 334; Droit, 147; Psychologie et Éducation, 57; Infirmières, 154; Bibliothéconomie, 3.

Collation des grades.

L'Université a tenu pour la première fois cette année, une collation générale des grades le 1er novembre. Cette collation de l'automne deviendra désormais régulière.

A cette occasion, l'Université décernait des doctorats honorifiques ès sciences à MM. W. J. Bennett, président de l'Énergie atomique du Canada Ltée, et D. A. Keys, vice-président de la même compagnie, ainsi que des doctorats en droit *honoris causa* aux docteurs C. A. Young, chirurgien d'Ottawa, et Pierre Masson, professeur d'anatomie pathologique à l'Université de Montréal.

On octroya aussi à cette occasion les six premiers diplômes, au Canada, de la maîtrise ès arts en génie nucléaire. L'Université d'Ottawa, en coopération avec l'Énergie atomique du Canada, est la seule université canadienne à offrir ces cours.

Enfin, quelques centaines d'autres étudiants reçurent des diplômes à la même occasion.

Faculté des Sciences.

Le nouvel édifice destiné au génie électrique a ouvert ses portes en septembre. On travaille présentement à un vaste édifice en pierre qui servira à la fois de locaux pour l'administration de la Faculté des Sciences pures et appliquées, d'amphithéâtre et de salles de cours et de laboratoires pour l'enseignement de la chimie. Le bâtiment sera ouvert en septembre prochain.

Le Dr Louis-Paul Dugal, chef du département de biologie, a été nommé président de l'A.C.F.A.S. lors de la réunion générale de cette association l'automne dernier.

Faculté des Arts.

Le Dr Lucien Brault, professeur d'histoire à la Faculté des Arts et bien connu pour ses ouvrages d'histoire locale, a été invité à donner une série de treize émissions à la télévision française d'Ottawa. Ces émissions portent sur l'histoire de la région outaouaise.

La Faculté a organisé deux séries de conférences publiques portant sur l'histoire et la littérature, et sur la philosophie. Le succès obtenu par ces conférences dépasse les prévisions les plus optimistes.

Le 1er novembre dernier, à la suite de la collation des grades, Son Excellence Mgr Marie-Joseph Lemieux, o.p., archevêque d'Ottawa et chancelier de l'Université, a procédé au dévoilement, dans le hall d'honneur de l'édifice de la Faculté, d'un buste de saint Thomas d'Aquin, œuvre du sculpteur autrichien Robert Ullmann et don du chancelier d'Autriche à l'Université. Son Excellence, M. Kurt Waldheim, ambassadeur d'Autriche, présenta officiellement à l'Université le don du chancelier Julius Raab.

Faculté de Droit.

La Section de droit coutumier, à la Faculté de Droit, a reçu quarante-huit étudiants pour sa première année. C'est un début très encourageant pour l'avenir de cette section.

Faculté de Médecine.

Le R.P. Paul Drouin, o.m.i., bibliothécaire de la Faculté de Médecine, a reçu récemment le diplôme de la maîtrise ès arts en bibliothéconomie de l'Université Columbia de New-York.

Au cours de l'automne, la Faculté de Médecine a reçu plus de trois cents médecins venus à l'Université d'Ottawa participer au congrès de cinq sociétés pré-cliniques : la Société physiologique du Canada, l'Association canadienne des Anatomistes, la Société pharmacologique du Canada, le Chemical Institute of Canada (section de biochimie) et la Société de Biochimie du Canada, formée au cours du congrès.

Le comité local d'organisation était sous la direction du Dr J.-J. Lussier, doyen de la Faculté de Médecine, assisté de Mme le Dr Besnac, des Drs J. Auer, M. Murmaghan, J. A. Campbell, D. S. Migicovsky, André Desmarais et du R.P. Marcel Perreault, o.m.i.

Cette réunion se tenait quelques mois à peine après le Congrès des Sociétés savantes qui s'était également réuni à l'Université en juin.

Doctorat d'honneur au R.P. Charles Balic, o.f.m.

Le R.P. Charles Balic, o.f.m., président de l'Académie mariale internationale et organisateur du congrès de Lourdes, a reçu un doctorat en droit *honoris causa* de l'Université d'Ottawa.

Le R.P. Balic s'était rendu à l'invitation de la Société canadienne d'Études mariales qui célébrait cette année son dixième anniversaire.

On sait que la Société a été organisée à l'occasion du Congrès marial d'Ottawa en 1947 et que son secrétariat est fixé à l'Université d'Ottawa.

PROFESSEUR ÉMÉRITE.

La R.M. Marguerite d'Youville, s.g.c., directrice du Collège Bruyère, a reçu des mains du T.R.P. Rodrigue Normandin, recteur, un diplôme de professeur émérite en reconnaissance des nombreux services rendus au Collège Bruyère et à l'Université d'Ottawa par son enseignement.

CERCLE UNIVERSITAIRE.

Grâce à l'Université, la ville d'Ottawa est maintenant dotée d'un Cercle universitaire, initiative qui a été fort bien appréciée des diplômés d'université.

PUBLICATIONS.

Viennent de paraître aux Éditions de l'Université :

Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *Les Missions catholiques dans l'Est du Canada et l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson (1844-1900)*, 194 pages.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *Le Roi de Betsiamites. Le R.P. Charles Arnaud, o.m.i.*, 200 pages.

Séraphin MARION, de la Société royale, *Les Lettres canadiennes d'autrefois*, tome IX, *La Critique littéraire dans le Canada français d'autrefois*, 200 pages.

STUDIA MONTIS REGII.

Au moment où nous allons sous presses, nous parvient le premier fascicule d'une nouvelle revue : *Studia Montis Regii*, publiée par la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal. Nous souhaitons longue vie à cette nouvelle revue consacrée à l'avancement des sciences ecclésiastiques.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Alexander P. Schorsch, c.m., and Sister M. Dolores Schorsch, o.s.b. — *Our Lord and Our Lady*. New-York, Philosophical Library, 1957. 21 cm., 191 p.

Dieu a voulu que la Sainte Vierge, bien que rachetée elle-même, fut l'associée de son Fils dans l'œuvre de la Rédemption. De ce décret divin découle, entre Jésus et Marie d'une part, Satan et sa postérité d'autre part, une inimitié radicale promulguée d'abord au début de la Genèse, puis réalisée à l'annonce faite par l'archange Gabriel. Une si étroite collaboration entre le Fils de Dieu et sa Mère pour le rachat de l'humanité a suggéré aux auteurs de la présente étude d'établir une sorte de parallèle entre les privilèges de Notre-Dame et ceux de Notre-Seigneur, afin d'élucider les premiers par leur comparaison avec les seconds. C'est pourquoi ils ont préparé une synthèse théologique où se compénètrent constamment les traités de christologie et de mariologie. Ils ont colligé et agencé avec grand soin les textes par lesquels l'Écriture, les Pères, les souverains pontifes ont célébré les mystères du salut : l'association de la Femme et de son Rejeton dans la pensée du Père qui promet un Rédempteur et décrète la restauration de son royaume parmi les hommes, la virginité du Christ et de sa Mère, leur exemption de toute faute et la plénitude de grâce qui s'ensuit chez chacun, l'admirable perfection de leurs deux vies qui, à des titres différents, en fait les modèles de toutes les vertus, leur rôle respectif de Rédempteur et de Corédemptrice, le triomphe du Fils sur la mort par la Résurrection et l'Ascension, celui de la Mère par l'Assomption, leur titre de Roi et de Reine du royaume de Dieu, leur fonction de Médiateur et de Médiatrice, leur dignité caractéristique qui les place, chacun à son rang, au-dessus de toutes les créatures, le culte unique que l'Église leur rend. C'est une étude intéressante, d'une présentation attrayante, et qui plaira sûrement aux âmes avides d'une foi plus éclairée, désireuses de mieux connaître Notre-Seigneur et Notre-Dame afin de les mieux aimer, prier et imiter.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Léo Trese. — *Nous sommes un.* Traduit par l'abbé L. Brevet. Mulhouse, Éditions Salvator, 1957. 18,5 cm., 175 p.

Ces pages de Léo Trese s'adressent aux gens du monde. Elles leur expliquent dans un style vivant le mystère de l'unité des chrétiens dans le Christ. Les sujets traités sont : soit les sacrements ou des questions connexes, baptême, corps mystique, confirmation, apostolat laïc, action catholique, eucharistie, liturgie, mariage; soit les normes évangéliques se rapportant à l'amour du prochain, au travail, à la pratique de l'oraison mentale et au progrès spirituel. Ici, tout comme dans ses deux autres volumes, l'auteur a su faire jouer harmonieusement une aimable bonhomie avec un humour impitoyable pour forcer ses lecteurs à secouer leur torpeur, les amener à

considérer leurs responsabilités vis-à-vis leurs frères, et les décider à tenter quelque chose pour l'accroissement du corps mystique.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Marie-Antoinette Grégoire-Coupal. — *Le Carillon d'Espérance.* Montréal, Fides, 1957. 22 cm., 213 p.

Marie-Antoinette Grégoire-Coupal a mis toute son âme à enregistrer fidèlement les accords célestes dont elle a composé ce *Carillon d'Espérance.* A ceux qui, en l'année centenaire des apparitions de Lourdes, voudront se replacer dans l'atmosphère des nombreuses requêtes adressées par l'Immaculée à notre époque déchristianisée, elle offre une synthèse des faits et gestes à caractère surnaturel dont Marie a gratifié le monde pour lui apprendre à ne jamais désespérer. Est-il moyen plus sûr de graver dans nos esprits et nos cœurs l'appel angoissé, mais pétri de tendresse, qui s'est fait entendre à Paris, à la Salette, à Lourdes, à Fatima, à Beauraing, à Baneux ? Munie d'une précieuse documentation recueillie sur le théâtre même des apparitions, la narratrice s'est appliquée à traduire pour nous la pensée délicate et maternelle que, dans ses manifestations, la Vierge a eue à l'endroit du Canada français. Au récit des événements, elle a su joindre des réflexions salutaires et des applications concrètes propres à aider la mise à exécution des consignes d'une mère dont la condescendance pour ses enfants n'a d'égal que son immense amour.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Jean Kerleveo. — *L'Église catholique en Régime français de Séparation : les prérogatives du curé dans son église.* Paris-Tournai, Desclée & Cie, 1956. 25 cm., 398 p.

Ce bel ouvrage de M. l'abbé Jean Kerleveo vient prendre sa place dans une série d'études consacrées par leur auteur au régime juridique du culte catholique en France, à l'époque contemporaine : la présente étude des « prérogatives du curé dans son église » avait été précédée par un volume traitant de « l'occupation des églises par le desservant et les fidèles » ; les trois derniers tomes de la collection concerneront respectivement « le prêtre catholique en droit français » ; « les manifestations extérieures du culte » ; enfin, « les presbytères ».

Tous les problèmes juridiques que pose la pratique d'une religion seront ainsi examinés tour à tour, parfaitement exposés et organisés les uns par rapport aux autres.

L'utilité d'un pareil ouvrage est grande — comme le souligne dans une élogieuse préface M. le professeur Gabriel Le Bras, de la Faculté de Droit de Paris — pour tous ceux qui s'intéressent aux inévitables rapports de l'Église et de l'État. Sur un point particulièrement important et névralgique, à savoir l'usage d'une église — qui est en général, en France, la propriété de la commune, ce qui implique que l'entretien de l'édifice incombe également aux pouvoirs publics — M. l'abbé Kerleveo fait un tableau remarquable et complet de la jurisprudence civile et administrative des tribunaux de France. L'historien, l'homme d'Église seront extrêmement intéressés, sans nul doute, d'y constater le développement d'un climat indiscutable de compréhension mutuelle et de respect du culte catholique, ce culte s'apparentant de plus en plus étroitement à un service public sans que l'État puisse cependant exercer à son égard une véritable autorité : comme le dit avec esprit M. Le Bras, dans sa préface précitée : « Il y a des concordats orageux et des séparations cordiales [...] ».

Il faut aussi souligner l'exemple personnel que donne M. l'abbé Kerleveo en publiant un tel ouvrage : docteur en théologie, docteur en sciences sociales et politiques, l'auteur est également docteur en droit de la Faculté de Nancy. Il connaît toutes les ressources et les techniques de la doctrine juridique : c'est cela qui confère à son œuvre un caractère parfait aussi bien sur le plan des principes du droit que de l'utilité pratique, des applications possibles.

Il est vraiment à souhaiter que l'exemple de M. l'abbé Kerleveo soit suivi; et que l'on voie, dans les différents pays, apparaître les éléments d'une science véritablement neuve dans la doctrine juridique : le droit public de l'Église.

Pierre Azard.

* * *

Bernard Willenbrink, o.m.i. — *Sacris Solemniis. Sermons pour toutes les fêtes de l'année.* Traduit par l'abbé Marcel Grandclaudon. Mulhouse, Éditions Salvator, 1956. 18 cm., 210 p. (Collection « La Prédication nouvelle ».)

Aux volumes déjà parus dans la collection « La Prédication nouvelle », et qui ont su si bien alléger la tâche des curés et des vicaires, s'ajoute un nouveau recueil contenant trente instructions de longueur moyenne, et quatorze autres de plus courte durée. L'auteur y explique le sens des diverses fêtes de l'année liturgique et les leçons qu'elles nous fournissent. Les points de vue sous lesquels les sujets sont envisagés permettront aux habitués de la chaire, qui ont à reprendre chaque année les mêmes vérités, d'en varier facilement la présentation.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Saint Bonaventure. — *L'Art de Gouverner. Les Six Ailes du Séraphin.* Traduit par Adrien-M. Malo. Montréal, Fides, 2e édition, 1956. 19 cm., 160 p.

Gouverner est un art que les supérieurs religieux sont appelés à exercer avec profit et mérite. Saint Bonaventure, afin de les initier aux devoirs de leur charge, leur a dédié son opuscule : *Les Six Ailes du Séraphin.* Il rappelle que leur autorité vient de Dieu et doit être sauvegardée en tout. Point n'est besoin pour cela, cependant, de se départir d'une réconfortante humanité, ni d'une inépuisable sympathie vis-à-vis leurs sujets. Les principales vertus qui doivent orner le représentant de Dieu sur terre se ramènent à six : le zèle de la justice, la piété, la patience, la vie exemplaire, la prudence et la dévotion. Sujets et supérieurs auront profit à lire cet excellent ouvrage dans l'élégante traduction préparée par le père Malo. Les uns y apprendront la règle du commandement, les autres, celle de l'obéissance. De plus, comme chacun doit diriger sa propre conduite, la réflexion sur les vertus figurées par les six ailes du séraphin s'impose à quiconque veut progresser sûrement dans les voies de la perfection.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Florian Larivière, s.j. — *La Vie ardente de Saint Charles Garnier.* Montréal, Éditions Bellarmin, [1957], 212 p.

Depuis l'ouvrage du père Léon Pouliot, s.j., *Étude sur les « Relations des Jésuites de la Nouvelle France »*, paru en 1940, plusieurs très bonnes monographies ont vu le jour, traitant de l'un ou l'autre des premiers missionnaires jésuites au Canada et dues à la plume d'anciens élèves de l'Institut d'Histoire de l'Université de

Montréal : *Étude sur les Écrits de saint Jean de Brébeuf,* du père René Latourelle, s.j., *Le Père Pierre-Joseph-Marie Chaumonot, missionnaire de la Huronie,* du père André Surprenant, s.j., *Saint Antoine Daniel, martyr canadien,* du père Fernand Potvin, s.j.; ces deux derniers publiés dans la *Revue d'Histoire de l'Amérique française,* de 1953 à 1957. Aujourd'hui, le père Larivière, ancien élève lui aussi du même Institut et actuellement préfet des études au Collège des Jésuites de Québec, fait revivre devant nos yeux l'attachante figure du saint père Garnier.

Onze chapitres se partagent l'ouvrage, nous permettant de suivre le héros, depuis sa naissance à Paris, le 25 mai 1606, jusqu'à son martyre au pied des Montagnes Bleues, dans le Pays des Hurons, le 7 décembre 1649. Une documentation de première main, en partie manuscrite, sert de fond à l'étude et en garantit l'objectivité. Appuyé sur ces textes anciens, l'auteur, en un style clair et alerte, reconstitue pour nous les divers endroits où vécut Garnier : la célèbre rue Saint-Jacques, à Paris, le collège de Clermont, le noviciat de Saint-Germain, et surtout le Pays des Hurons, le *Sancta Sanctorum* du futur martyr.

A mesure que progresse le récit, se découvre également à nos yeux l'âme ardente du saint. Animé, dès l'enfance, d'une profonde dévotion à Marie et d'un véritable esprit apostolique, le jeune Garnier ne pourra que profiter abondamment de la formation reçue dans la Compagnie. Aussi par son zèle, son esprit d'oraison, son amour de la croix, son désir du martyre, le père Garnier incarnera-t-il, avec ses compagnons canadiens, l'idéal apostolique de leur Père commun, saint Ignace. « Nous sommes peut-être sur le point de répandre notre sang et d'immoler nos vies pour le service de notre bon Maître, Jésus-Christ, écrivaient ensemble les PP. de Brébeuf, Le Mercier, Chastelain, Garnier et Ragueneau, le 28 octobre 1637. [...] C'est une faveur singulière que Dieu nous fait de nous faire endurer quelque chose pour son amour. C'est maintenant que nous estimons vraiment être de sa Compagnie. Qu'il soit béni à jamais de nous avoir entre plusieurs autres meilleurs que nous destinés à ce pays, pour lui aider à porter sa croix. En tout, sa sainte volonté soit faite; s'il veut que dès cette heure nous mourions, ô la bonne heure pour nous ! s'il veut nous réserver à d'autres travaux, qu'il soit béni ! [...] » (cité p. 113).

Cet élan apostolique, en Garnier, est bien mis en évidence tout au long du volume. En plus, un chapitre entier, le dixième, s'attache spécialement à l'analyse de sa vie intérieure et de son milieu spirituel, celui surtout des pères Coton, Le Gaudier et Louis Lallemant.

Toutefois, l'auteur nous permettra une remarque : à la page 72, à propos de la vocation missionnaire de Marie de l'Incarnation, une erreur de date paraît s'être glissée. Il faudrait, semble-t-il, reculer d'une année les deux grâces dont il est fait mention. Telle est, du moins, la pensée de Dom Jamet, qui se corrige lui-même au tome IIIe des *Écrits spirituels et historiques de la Mère Marie de l'Incarnation,* p. 74-75.

En terminant, nous voulons remercier le père Larivière de nous avoir donné cette *Vie ardente de Saint Charles Garnier,* et nous souhaitons qu'elle se diffuse largement chez tous ceux qui s'intéressent non seulement à l'histoire, mais encore à la vie spirituelle de notre pays.

* * * Fernand Jetté, o.m.i.

Mère Catherine Thomas. — *Au Sommet du Carmel. Histoire d'une Carmélite américaine.* Trad. par l'abbé L. Brevet. Mulhouse, Éditions Salvator, 1957, 255 p.

Cet ouvrage, comme plusieurs autres de notre temps, nous apporte un témoignage, celui d'une Carmélite américaine qui a trouvé son bonheur au Carmel et

qui nous le dit avec grande simplicité et un peu d'humour aussi parfois. L'auteur nous parle de son enfance, de son milieu familial, de sa vocation et surtout de sa vie au Carmel.

Le titre français de l'ouvrage, *Au Sommet du Carmel*, pourrait nous tromper, laissant croire qu'il s'agit d'une vie extraordinaire. Au contraire, c'est l'autobiographie d'une bonne religieuse, comme il doit s'en trouver beaucoup en tous les Carmels du monde. En ce sens, le présent volume nous fait connaître tout autant, et peut-être davantage, la vie carmélitaine, que la Mère Catherine-Thomas. Probablement était-ce là aussi le souhait de l'auteur !

Fernand Jetté, o.m.i.

* * *

G. Hunermann. — *La Fille du Cordier de Barfleur. La vie de sainte Marie-Madeleine Postel.* Traduit par l'abbé E. Saillard. Mulhouse, Éditions Salvator, 1957. 20 cm., 261 p.

Sainte Marie-Madeleine Postel est encore peu connue du grand public. Les pires vicissitudes ont marqué sa longue existence qui s'est déroulée durant les époques troublées de la France : Ancien Régime, Révolution, Empire, Restauration, Monarchie de Juillet. Seule une confiance à toute épreuve a pu la soutenir au cours de nombreuses années passées sur le calvaire en proie à de constantes tribulations et à l'abandon croissant de tous ceux que le ciel avait désignés pour la guider dans sa vocation privilégiée. Elle est déjà minée par le poids des ans lorsqu'elle voit enfin son rêve se réaliser : elle laisse après elle, bien vivante, une congrégation de religieuses vouées à l'éducation des jeunes filles pauvres. Hunermann a su mettre en relief, pour l'édification de notre génération, les vertus héroïques de cette âme indomptable entièrement adonnée aux œuvres de miséricorde.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Jacques-Albert Cuttat. — *La Rencontre des Religions.* Paris, Aubier, 1957. 19 cm., 200 p.

Paru dans la collection « Les Religions » des éditions Montaigne, ce volume, qui comprend aussi une étude sur la spiritualité de l'Orient chrétien, est une tentative non dépourvue d'irénisme d'instituer le dialogue entre le christianisme et les religions orientales comme l'hindouisme. En prônant la suspension de jugement, l'auteur rejette le postulat de la valeur exclusive d'une seule religion. Dans ces conditions, on comprend qu'il soutienne que le christianisme puisse trouver son complément dans l'hindouisme qui, paraît-il, pourrait conduire au Christ. Il compare les deux hémisphères religieux du monde, les deux types de spiritualité, oriental et occidental; l'un, partant de notre identité originelle avec une divinité impersonnelle et indifférentiée, vise à la rejoindre par l'intériorisation de la conscience; l'autre, fondée sur le monothéisme et la transcendance du dieu personnel, aspire par l'humble amour à une union indéfiniment déifiante mais toujours reçue. Il semble à l'auteur que la spiritualité de l'Orient chrétien soit une synthèse de ces deux attitudes religieuses de l'humanité, synthèse qui consiste à « assimiler intérieurement la personne unique et universelle du Christ, lequel réalise l'union de l'extrême intériorité et de l'extrême transcendance ». Nous trouvons dans ce livre une analyse pénétrante de l'hésychasme (doctrine de la tranquillité), de cette spiritualité de l'Orient chrétien, qui a pris forme au mont Athos et qui se situerait

à mi-chemin entre les techniques spirituelles de l'Orient non chrétien et les exercices spirituels en faveur dans l'Église catholique. L'auteur en montre les affinités avec les deux types de spiritualité et il en indique les périls, le double danger de quiétisme et d'angélisme.

Ce volume, où l'on se garde bien de confondre incarnation et avatar, amour bouddhique et charité chrétienne, ignorance et péché, enstase et extase, contient une foule d'aperçus profonds et révélateurs, mais il y a aussi un certain nombre de notions plutôt originales et surprenantes, qui rappellent les élucubrations de Teilhard de Chardin, et c'est peut-être pour cela que ce livre sur la religion n'est pas muni d'un *Imprimatur*.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Stewart C. Easton. — *The Heritage of the Past.* Alternate Edition. New York, Rinehart and Company, 1957. 26 cm., xx-846 p.

Two years ago, it was our good fortune to become acquainted with Professor Easton's invaluable text-book of history, and we expressed, in this quarterly, our unrestricted admiration. Since then, in order to satisfy a demand on the part of many colleges for a text which would emphasize the immediate antecedents of Modern History, he has expanded the scope of his book, to cover the period from 1500 to 1715. Happily, the whole section of more than 200 pages on the Middle Ages, which we had highly praised, has been left intact, and the material on the Byzantine and Slavic civilizations also remains the same. The difference between this alternate edition and the previous one is that, in this volume, which has 50 more pages, the treatment of Ancient History has been compressed and reduced to a large extent, without any substantial sacrifice, however. In rewriting the whole section on Egypt, Mesopotamia, Greece and Rome, the author has succeeded in giving practically the same amount of information in fewer words. Having thus saved some space, he has added 280 pages of new material that deals with the Renaissance, the expansion of Europe, the Commercial Revolution, the Reformation, the Counter Reformation, the evolution of the national states, the Puritan Revolution and the establishment of constitutional monarchy in England, the French and Russian absolutisms in the 17th century, and the Rise of the Scientific Outlook. Dr. Easton's broad, objective and humanistic treatment of all these important topics is exceptionally good and most satisfactory. It would be hard to indicate any preference, but we would like to single out his very enlightening and masterly pages on England from James I to George I.

The author deserves to be congratulated for the honest, mature and good-humoured way he describes thorny problems, controversial figures and ticklish situations, such as, for instance, the Galileo incident. We did not find, in this book, a single statement or judgment that we could not endorse.

The Alternate Edition possesses the same outstanding qualities of clear thought and felicitous expression, which characterize the original edition and which, along with excellent maps, charts and illustrations, make this book an ideal text for college use, and, at the same time, a thrilling entertainment and a cultural enlargement for all those who like to read history.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

DERK BODDE. — *China's Cultural Tradition. What and Whither?*
DAVID L. DOWD. — *Napoleon. Was he the heir of the Revolution?*
ELLSWORTH RAYMOND. — *Soviet Economic Progress. Because of or in spite of the government?*
BERT J. LŒWENBERG. — *Darwinism. Reaction or Reform?*
New York, Rinehart & Company, 1957. 23 cm., 90, 60, 56, and 60 p.

These four pamphlets are recent additions to the series "Source problems on world civilization", which offers to teachers and students of History key source materials, that supplement the standard text-books and that can be used for class discussions.

A recognised authority on China where he spent many years, Professor Bodde of the Graduate School of the University of Pennsylvania presents the dominant features of Chinese civilization viewed from all angles, that is, philosophical, psychological, religious, political, social, economic and artistic. He shows the continuing impact of those basic ideas and institutions on China today, and he compares China and the West. In less than a hundred pages, that contain a number of most interesting quotations and that refer to some 200 books or articles, the author has compressed a vast amount of information, which will help immensely to understand China.

Making use of the spoken and written words of Napoleon himself and of the writings of his contemporaries and also of historians, Professor Dowd of the University of Florida considers whether Napoleon was a counter-revolutionary dictator or a champion of the principles of the Revolution. This problem is far from simple; and the evidence, which the author adduces for both sides of the debate, puts into bold relief the complex personality of Napoleon, whom some termed a Liberal and others a Despot, but who was perhaps an opportunist above all.

Concerning *Soviet Economic Progress,* Mr. Ellsworth Raymond, professor at New York University, shows both sides of the picture with complete impartiality; the industrial growth during the last forty years and at the same time the cost of that industrialization in human suffering and slave labour; the great successes and the enormous failures, the planning and the misplanning, the strength and the weaknesses. It is proven that their whole economy is geared for heavy industry and the production of armaments, and that the well-being and comfort of the people in the USSR is of little concern. The State "capitalism" which the Communists allege to be "socialism" has failed badly in agriculture and consumers' goods. Most of the quotations and references are from USSR sources. Furthermore, there are a dozen very enlightening tables that compare conditions in the USA and the USSR.

The pamphlet on *Darwinism,* which was written and compiled by Mr. Bert J. Lœwenberg of South Lawrence College, will disappoint those who had hoped to find an analysis of the Darwinian hypotheses. By Darwinism, the author simply means progress and evolution. Instead of describing and evaluating Darwin's contribution to the science of Biology in which he was interested, he makes several transpositions and applications of the idea of continuous progress to the spheres of psychology, ethics, sociology, politics and philosophy in general, and, quoting many authors, deals solely with divergent conceptions of society and man. It would have been more appropriate to entitle the pamphlet *Conservatism or Liberalism,* and not to drag poor old Darwin's name into a dispute about which he was never concerned.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

RAYMOND BÉRIAULT. — *Khmers*. Montréal, Éditions Leméac, 1957.

Le livre de M. Bériault est une manifestation particulière d'un fait assez récent chez les Canadiens français et qui tend à se généraliser : l'ouverture sur le monde extérieur aux frontières canadiennes. Et quoi de plus étranger que ce mot étrange *Khmers* ? C'est sans doute, comme pour d'autres peuples, le fruit de la collaboration, de la communauté des nations : le livre est précisément la conséquence d'une mission de l'Unesco au Cambodge. Mais c'est aussi le fruit des préoccupations élargies de nos « 40 ans » et plus jeunes. Un professeur d'histoire qui a enseigné il y a vingt ans dans nos collèges et qui y reviendrait maintenant, trouverait une mentalité très différente, une notion, un idéal de nationalisme, pas de moindre qualité mais qui a perdu, et heureusement, un complexe minoritaire.

On ne trouve pas dans ces pages une étude exclusivement consacrée à l'art khmer, mais un coup d'œil général sur le Cambodge. L'introduction est d'une excellente originalité, un « vol d'oiseau » humaniste d'Orly à Phnom-Penh : Rome, Athènes, la Mésopotamie, l'Iran, l'Inde réveillent chez l'auteur tous ses souvenirs classiques. Et le livre se poursuit avec tous les aspects économique, historique, ethnographique, religieux, artistique du Cambodge. Il se clôt par l'étude de l'influence française au Cambodge et par des pronostics sur l'avenir de ce petit pays.

Il y a plus que des impressions de voyage dans ce livre. Avec l'arrière-plan d'une information très consciencieuse et extensive, l'auteur réagit avec la mentalité d'un Occidental plein d'un esprit universaliste chrétien. Pas plus que d'autres, il ne peut se défendre de l'angoisse qu'engendre l'incertitude des destinées de l'Extrême-Orient et, peut-on dire, du monde entier. Il ne se gausse pas comme certains politiques américains d'un hypothétique salut par l'Occident. Ici on constate, une fois de plus, l'ouverture, la fraîcheur d'attitude d'un Canadien qui n'est préjugé par aucun colonialisme. C'est une des qualités de pensée qui me frappe dans ce livre.

Deux chapitres m'ont particulièrement intéressé : sur le bouddhisme et l'art khmer. A notre époque où les esprits sevrés du christianisme se jettent dans la fièvre technologique, l'idéologie communiste ou la philosophie sans issue de l'absurde, le bouddhisme apparaît à certains comme ce qu'il a été au début en Orient : une délivrance du contre-sens social brahmane ou du terre à terre confucianiste. L'auteur fait une analyse serrée de la religion du Grand et du Petit Véhicule, autant qu'une pensée aussi vague puisse être saisie. Il montre bien que, d'une part, elle a satisfait le sens spiritualiste de l'Orient et, d'autre part, s'est révélée parfaitement stérile au point de vue social. Il montre bien la distance qu'il y a des bonzes à un saint Benoît, à un saint François, à un saint Bernard. Une question se pose à l'esprit. M. Bériault ne parle pas du tout de l'interaction de la religion cambodgienne et du confucianisme. Je ne sais depuis combien de temps les Chinois sont au Cambodge, mais il serait bien étonnant que, même absorbés par le commerce, ils n'aient pas introduit au Cambodge la sagesse pragmatiste du mandarin.

Le chapitre archéologique est une belle analyse de cette merveille universelle qu'est l'art khmer. L'auteur essaie de démêler les influences qui se décèlent dans cette construction grandiose où il y a la splendeur du volume et de la masse, et une finesse de ciselure qui, toutes proportions gardées, ne nuit pas au dessin général. Aurait-il été possible de trouver quel génie architectural est au départ de cette merveilleuse réalisation ? Je ne sais, mais on aimerait le connaître. Il y aurait aussi à connaître exactement comment l'influence du Moyen-Orient, et même de l'Occident, que l'auteur insinue, a pu pénétrer dans cet « extrême » Orient.

La tenue du livre est excellente, étonnante pour une édition canadienne. Je regrette cependant de ne pas y voir une seule carte et un plan des grands ensembles architecturaux; bien dessinés, ces éléments n'auraient pas déparé les excellentes photos de l'auteur.

Louis Taché, c.s.sp.

* * *

Dagobert D. Runes. — *A Book of Contemplation.* New York, Philosophical Library, 1957. 21 cm., 150 p.

The prolific author of many bulky compilations and other publications presents a varied collection of some 500 epigrams of his own invention and arranged in alphabetical order from Abnormal to Zero. The wheat and the chaff are pretty well mixed. A good number of his terse sayings are worth remembering, others are rather platitudinous, and some are gross errors, such as "It is only in relation to society that man is moral or immoral".

Dr. Runes' thoughts on God are not always consistent. In the same breath, he says that "there is no God out in the consciousness of innermost man", and that "God is a silent partner in this world". Though he has surely heard about Yahweh (Exodus, III, 14), he tells us that "the Hebrews have no name for God" and that "they did not write the name of God"; but, later, he adds "we Hebrews call it Echod, Adonai, Elohim, the One, the Lord, the Eternal".

Besides the occasional display of wit and irony, there is quite a bit of cynicism in what one might call "wise cracks". It is unfortunate that the author cannot refrain from sniping at Christendom; this, to our mind, is enough to mar his book, which has such a promising title.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Charles Hardt, éditeur. — *Quatre Conversions.* Mulhouse, Éditions Salvator, 1957. 20 cm., 204 p.

Dans cet ouvrage traduit de l'allemand, le R.P. Hardt a réuni quatre documents autobiographiques où des pasteurs luthériens convertis à l'Église catholique, depuis la dernière guerre, donnent les raisons de leur conversion. On ne peut manquer d'être profondément ému et aussi instruit par la description des efforts multiples de ces hommes de bonne foi et de bonne volonté pour émerger d'un monde déterminé par la croyance subjective et le sentiment personnel. Refaisant le chemin de Luther, en sens inverse, ces chercheurs de vérité éternelle se sont acheminés, sous l'action de Dieu mais par des voies bien différentes, vers l'unité à la fois intérieure et visible de l'Église voulue par Jésus-Christ, vers la plénitude de Dieu transmise par des sacrements authentiques, vers la succession apostolique justifiant le mandat de la hiérarchie, vers l'inerrance du magistère garanti par le Saint-Esprit, vers la valeur de la Tradition documentée par le Nouveau Testament.

Ces quatre convertis avaient occupé des postes importants dans l'église protestante qu'ils quittèrent, non sans sacrifices. Le pasteur Martin Giebner était même évêque luthérien. Il fut conduit à l'Église par son zèle pour la liturgie et l'administration des sacrements. Peu de temps après sa conversion, il reçut, en 1953, l'imposition des mains et l'onction sacerdotale. Le Dr Georges Klünde, historien de renom, s'était consacré au ministère, pendant dix ans, dans une paroisse

luthérienne de Berlin. Ses vastes connaissances historiques lui firent reconnaître que seule l'Église universelle et non territoriale possède la Révélation dans sa plénitude. Le pasteur Rodolphe Gœthe, qui a été ordonné prêtre à l'âge de soixante et onze ans, en 1951, et que Sa Sainteté Pie XII a dispensé de l'obligation du célibat, avait été un véritable apôtre dans l'Église luthérienne et était devenu le conseiller supérieur au ministère des Cultes de Hesse. Par son esprit de charité envers Dieu et les âmes, par sa vie intérieure intense et son amour de la prière, il mérita de participer à la vie de l'Église. Le professeur Henri Schlier occupait la chaire d'exégèse scripturaire à l'Université de Bonn. Ce furent ses savantes études sur l'Écriture sainte qui, avec l'aide de la grâce, l'amenèrent au sein de l'Église. Ce furent les arguments néo-testamentaires eux-mêmes qui le décidèrent.

Tous ces témoignages en faveur de la vérité catholique apportent un précieux complément aux études apologétiques. C'est de l'apologétique vécue et, selon le vocabulaire scolastique, « in actu exercito ».

Remercions Dieu d'avoir fait luire sa lumière sur ces âmes sincères qui avaient faim et soif de la vérité et de la justice. Il nous faut aussi le remercier de nous avoir donné la foi, sans que nous ayons eu à passer par toutes les étapes angoissantes, que ces quatre illustres convertis eurent à traverser pour enfin trouver la paix et la sécurité.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Daniela Krein. — *Une Femme en blanc.* Traduit par Francis Paul. Mulhouse, Éditions Salvator, 1957. 19 cm., 227 p.

Doctoresse en médecine, Daniela Krein nous livre quelques drames intimes qu'elle a notés au fil des jours dans son journal. Sa profession de gynécologue l'a mise aux prises avec des problèmes médicaux et sociaux touchant l'amour, le mariage, la procréation, l'éducation des enfants, la vie familiale, etc., auxquels directeurs de conscience, médecins, époux et fiancés ont parfois à faire face. En femme profondément chrétienne qui n'entend pas se dévouer seulement aux maladies du corps, elle s'est appliquée à commencer par l'intérieur pour mieux guérir l'extérieur. Les cas de conscience de ses patients sont exposés dans un style à la portée de tous. Empreintes d'une exquise délicatesse, les solutions qu'elle suggère font ressortir comment les principes de la foi sont la meilleure sauvegarde de l'amour.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Michelle Le Normand. — *Dans la Toile d'Araignée.* Montréal, Fides, 2e édition, 1956. 21,5 cm., 143 p.

En notre siècle de vitesse effrénée, l'on perd facilement contact avec les beautés que la nature a semées à profusion autour de nous. Cet oubli éloigne nos âmes d'une source bienfaisante de détente. Pour retrouver le calme dont nous sommes privés, Michelle Le Normand nous invite à faire en sa compagnie une balade reposante aux endroits pittoresques de l'île de Montréal. Son ouvrage constitue une sorte d'hymne à la vie.

L. O.

* * *

Ruth Adams Knight. — *Le retour du croisé. Épisode de la Croisade des enfants.* Traduit par Loïc de Bretoncelles. Mulhouse, Éditions Salvator, 1956. 20 cm., 205 p.

Le titre situe correctement dans le temps et devant l'histoire l'épisode auquel se rattache le récit de Ruth Adams Knight. Le héros de l'aventure a nom David. C'est un personnage doué de riches qualités, garçon fort sympathique, ardent, à l'âme vaillante et au tempérament de chef. La lecture de ses faits et gestes mettra en éveil tous les élans de l'âme juvénile. Elle ravivera la générosité, l'amour du beau, le désintéressement, le goût de l'aventure. En refermant ce livre, le jeune lecteur comprendra mieux que les ressources dont il dispose lui ont été données pour les faire servir là et de la manière que Dieu le veut.

L. O.

* * *

Jean Bruchési. — *Voyage... Mirages...* Montréal, Beauchemin, 1957. 19 cm., 237 p.

En de vivants souvenirs, l'auteur nous transporte tour à tour dans les milieux les plus variés de la société. Ici, l'œil vif du voyageur averti reconstruit pour notre délassement les beaux étés de jadis, plus loin, le diplomate attentif nous introduit à l'une ou l'autre des grandes manifestations de la vie sociale, universitaire et française auxquelles ses tours de France lui ont fourni l'occasion de participer. Le lecteur appréciera ces chapitres alertes où se révèlent la personnalité riche et sympathique en même temps que le rare talent du narrateur.

L. O.

* * *

Séraphin Marion. — *La Critique littéraire dans le Canada français d'autrefois.* Ottawa, Éditions de l'Université, 1958. 20 cm., 196 p.

Cet ouvrage est le cinquante-cinquième volume des Éditions de l'Université. Depuis 1938, dans sa série « Les Lettres canadiennes d'autrefois », qui comprend maintenant neuf volumes et qui a été honorée de la Médaille Tyrrell de la Société royale du Canada, M. Marion analyse, à l'aide de documents historiques plus ou moins connus, les origines et les développements de la littérature canadienne-française. Sous le titre qu'il donne à son livre, l'auteur traite réellement de « Louis Fréchette, cible de la critique littéraire », et il rappelle les échanges de vues, qui n'étaient pas sans âpreté ni jalousie, que Fréchette eut avec plusieurs de ses contemporains, en particulier Chapman.

Pour son travail de bénédictin et pour la lumière que ses recherches projettent sur une foule de faits, d'aspects et de problèmes, qui ont rapport avec nos origines littéraires, M. Marion mérite la gratitude de tous ceux qui s'intéressent aux lettres canadiennes.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Robert Choquette. — *Œuvres poétiques.* Vol. I. *A travers les vents; Metropolitan Museum; Poésies nouvelles; Vers inédits.* Vol. II. *Suite marine.* Montréal, Fides, 1956. 21,5 cm., 339 et 285 p. (Collection du Nénuphar.)

Comment lutter contre l'impression de changer d'époque en lisant cette masse de vers dont les premiers ne datent pourtant que d'une trentaine d'années et les

derniers d'une décade à peine ? Malgré ma bonne volonté, j'ai dû me contenter de tourner les pages, incapable de m'accrocher. Je ne nie pas au versificateur l'habileté verbale, mais je n'éprouve pas en le lisant la sensation du poétique vivant, pulpeux, tout neuf. Un déploiement de paroles ou d'images, où le mot seul provoque le mot, n'est pas de la poésie mais de la rhétorique :

Comme naît mille fois la vague, tour à tour
Qu'on voit s'évanouir à peine épanouie
Qu'on voit s'épanouir à peine évanouie...

Tel un pressentiment hier inquiétude,
Tel une inquiétude aujourd'hui certitude,
Il vient, dans sa terrible et sombre plénitude...

Pour qu'une figure soit poétique, il lui faut cette troisième dimension, la profondeur, qui est tout ce qui manque à la page 43 de la *Suite marine* pour exister à l'égal de l'immortel sonnet des *Correspondances.*

Je dois dire cependant qu'à certains moments j'ai senti le choc magique; c'était soudain, surprenant, sauvé du flot de l'éloquence. Et presque toujours le charme était d'ordre musical :

Pénombre d'or ensorceleuse ! entre mes bras,
J'ai capté la sirène aux écailles de lune.

Il faudrait entrer à coups de ciseaux dans ces deux gros volumes de vers et faire sans pitié le tri, à la façon d'un Thierry Maulnier. La *Suite marine* perdrait quelques milliers de vers sans s'appauvrir; la continuité descriptive se maintient, hélas ! toujours à la surface morte des choses. En quittant ce faux air de roman, que lui confère une trame ténue et artificielle, le lyrisme plus instantané, plus dense, opérant par trouées, nous atteindrait sans doute au plus vif de notre être.

M. Choquette serait peut-être un grand poète, s'il avait su choisir, renoncer, creuser. Telle qu'elle est, son œuvre poétique est abondante certes, mais elle me paraît caduque. Elle date d'avant Baudelaire.

Réjean Robidoux, o.m.i.

* * *

Léo-Paul Desrosiers. — *Les Dialogues de Marthe et de Marie.* Montréal, Fides, 1957. 21 cm., 204 p.

Sous ce titre énigmatique, l'auteur présente une intéressante biographie de Marguerite Bourgeoys. Il s'est appliqué à nous en faire saisir le charme émouvant et la grandeur d'âme singulière. A l'égal d'autres saints personnages qui ont illustré les débuts de la Nouvelle-France, notre bienheureuse fut gratifiée de faveurs spirituelles, et cela, longtemps avant de fonder la congrégation de Notre-Dame. Ainsi hypnotisée par Dieu, son goût de se donner à un ordre contemplatif s'accentua au cours de ses nombreuses années d'une vie active intense. Cette dualité d'idéal — celui de Marthe et celui de Marie — a marqué sa personnalité complexe d'un accent tragique qui la rend des plus attachante. Dans les *dialogues* le lecteur trouvera, en plus du récit fidèle des faits, l'analyse pénétrante d'une âme dont la longue ascension vers les sommets de la sainteté s'est accomplie au milieu de misères et d'épreuves sans nombre.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Pour mieux choisir ce que nos jeunes liront. Montréal, Éditions Bellarmin, 1957. 20 cm., 172 p.

Ce volume réunit une vingtaine de petits articles, parus déjà dans plusieurs revues paroissiales et qui traitent des diverses catégories de livres pour enfants et des critères de jugement pour déterminer leur valeur. Il est aussi question de l'éducation à la lecture, du rôle formateur de la bibliothèque et de l'attitude chrétienne par rapport à l'Index.

Parents, maîtres d'école, bibliothécaires et tous ceux qui sont responsables de l'éducation de la jeunesse trouveront, dans ce livre, non pas une liste d'ouvrages dont ils pourraient conseiller la lecture, mais des principes généraux pouvant aider à faire un bon choix.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

SAMUEL BAILLARGEON, c.ss.r. — *Littérature canadienne-française.* Montréal, Fides, 1957. 23 cm., x-460 p.

Pour l'usage de ses élèves du Juvénat et de tous les étudiants du secondaire, le père Baillargeon a composé un manuel scolaire, où le souci pédagogique explique l'aspect schématique, la disposition typographique, la phrase concise, les graphiques, les textes commentés et les « conclusions » sur chaque auteur.

Cet ouvrage, venant une génération après celui de Mgr Camille Roy, est naturellement plus complet, mais il y a encore des lacunes surprenantes. D'aucuns pourront se demander comment on a pu ignorer Mgr Olivier Maurault, M. Gustave Lanctôt, le père Georges Simard, M. Séraphin Marion, M. Pierre Daviault, M. Victor Barbeau, Mme Michelle Lenormant, etc. Il est entendu qu'on ne peut pas inclure tout le monde dans le palmarès, mais omettre des écrivains aussi bien connus dans le monde des lettres canadiennes que ceux que nous venons de nommer, c'est là non seulement un tour de force, mais un mystère, si ce n'est pas du parti-pris. Malgré ce défaut sérieux, auquel il serait possible de remédier dans une édition future, ce volume, destiné à l'enseignement secondaire, possède de grandes qualités et son auteur doit en être félicité.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Chrétienté et histoire

L'idée de chrétienté est périmée dans la mesure où elle signifierait la négation pure et simple du travail de discernement qui, au terme de longs et pénibles efforts, a abouti à la distinction de l'ordre politique et de l'ordre religieux. Qu'on le déplore ou non, la confusion antique, et d'ailleurs inconsciente, du sacré et du profane, dans la vie de la cité comme dans celle de l'individu, définit un état historiquement dépassé dans la civilisation occidentale et qui tend à l'être ailleurs. Le problème de la chrétienté n'est pas liquidé pour autant, si l'on veut bien entendre par là celui des rapports qu'entretiennent ou que doivent entretenir l'Église, ou la foi, avec les civilisations où une majorité de chrétiens sont à l'œuvre. La théologie de l'Église paraît relativement facile à côté des problèmes de chrétienté; ou plutôt, c'est l'ecclésiologie actuelle qui, dans son extension présente, se trouve mise en demeure de préciser jusqu'où doit s'exercer la régence de l'Église hiérarchique et jusqu'où peut s'exercer l'influence de l'Église, soit par l'organe de son magistère vivant, soit par le rayonnement de ses membres.

Depuis plusieurs années et à différentes reprises, M. Étienne Gilson a soulevé le problème [1], sans prétendre suppléer la lacune qu'il trouvait là dans l'œuvre des théologiens [2]. Reprenant le problème pour notre compte nous voudrions proposer quelques éléments aidant à une définition de la chrétienté, avant d'analyser plus précisément les constituants qui feraient d'elle une société d'hommes, une société des hommes [3].

1 E. Gilson, *Les intellectuels dans la chrétienté,* dans *Pax Romana,* I, Rome, 1948; *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu,* Paris et Louvain, 1952; cet auteur est revenu depuis sur le thème, à propos de ses commentaires sur la *Cité de Dieu* de saint Augustin.

2 Voir cependant B. Landry, *L'Idée de Chrétienté chez les Scolastiques du XIIIe siècle,* Paris, Alcan, 1929.

3 Voici l'itinéraire de notre progression : pour une définition de la chrétienté (I); l'histoire à la recherche des conditions d'une société universelle (II); l'œuvre propre de la chrétienté comme société (III); réalisations historiques et prolongement de l'Incarnation (IV).

I. — POUR UNE DÉFINITION DE LA CHRÉTIENTÉ.

Sous l'influence des préoccupations œcuméniques et des débats qu'elles ont suscités notamment chez les protestants, l'ecclésiologie catholique se cherche de nouvelles expressions. Dans cette recherche, le souci des missions (intérieures ou lointaines) n'est certainement pas inopérant : le monde désire une nouvelle organisation internationale, que les chrétiens ne sauraient bouder. Si l'on définit la chrétienté par l'équilibre qui doit résulter de l'affrontement de l'Église, représentée par les catholiques, et des conditions historiques et géographiques où ceux-ci vivent, la chrétienté se cherche parce que devant une Église immuable se présentent des peuples en perpétuel devenir, transformant à leur tour leurs conditions objectives de vie. On a beaucoup parlé ces dernières années d'une question que l'on pourra de moins en moins esquiver, celle de la confrontation de l'Église et des civilisations. On a encore beaucoup à apprendre en ce domaine. Certaines civilisations actuellement vivantes viennent à peine de découvrir le vrai visage du christianisme; souvent, seuls quelques individus ont opéré cette découverte, cherchant vainement comment ne pas être seuls à en bénéficier. Parce que leurs conditions de vie se sont formées en marge de tout christianisme, leur tentation — tentation de facilité — est de déserter leur milieu originel qui ne soutient en rien leur foi nouvelle. Ils cherchent de tout leur cœur une harmonie, certes, mais que peut une poignée d'hommes devant des institutions séculaires, parfois millénaires, qui englobent avec eux des millions d'humains étrangers à leur croyance et à leurs préoccupations foncières ? C'est justement l'absence de chrétienté, une absence ressentie comme la dérobade d'un terrain naturel sur lequel construire, qui leur pose à l'esprit le douloureux dilemme d'une fuite de leur milieu propre ou d'une apostasie plus ou moins rapide. Et nous n'avons pas parlé des cas où avait barré la route à toute conversion cette carence d'un milieu de vie favorable au développement chrétien, ou simplement à la poursuite intégrale d'une vie chrétienne dont il est périlleux d'exiger l'héroïsme comme vertu de tous les jours. Ce n'est pas abuser que de demander à des chrétiens de s'en inquiéter. Qui prétend d'ailleurs que les pays spirituellement les plus favorisés, ou réputés tels, ne présentent pas dès aujourd'hui de graves symptômes de glissement vers des conditions de

vie où le matérialisme aura créé une atmosphère aussi délétère pour la vraie foi que l'animisme, la sorcellerie ou la métempsychose ? L'incroyance généralisée, comme fait social, n'est pas un phénomène familier aux historiens ou aux ethnologues. Il reste à savoir, évidemment, si le spiritualisme professé naturellement par tel ou tel peuple constitue une étape vers la religion chrétienne ou forme bien plutôt un obstacle qu'il s'agit de renverser au préalable pour instaurer la vérité du Christ. Il ne nous appartient pas ici de trancher un problème aussi délicat; du moins doute-t-on, beaucoup plus aujourd'hui que jadis, que le système de la *tabula rasa* soit de toute évidence le chemin nécessaire, avant de songer sérieusement à l'évangélisation d'un pays païen.

Bien que l'expression soit couramment employée, il n'existe pas à proprement parler une civilisation chrétienne; à tout le moins doit-on dire que plusieurs civilisations chrétiennes sont possibles, simultanément. Sinon le terme de *chrétienté* serait inutile; le devoir des chrétiens, et particulièrement des missionnaires, serait en effet d'établir *la* civilisation chrétienne là où elle n'existe pas, c'est-à-dire à peu près partout. Il en résulte quelque lumière sur la notion de chrétienté. Il s'agit là de l'unité que formerait l'ensemble des civilisations se réclamant peu ou prou du christianisme. Car une civilisation peut être chrétienne à bien des degrés de profondeur. Il est probable que tel équilibre admis ici sans difficulté et faisant belle la part à l'autorité ecclésiale au plan temporel, serait considéré comme intolérant chez un peuple plus susceptible sur le chapitre de la liberté. Ainsi la question de la séparation de l'Église et de l'État, et d'une façon plus large celle des rapports du spirituel et du temporel, ne sont pas de celles que la théologie ou même la foi soient en mesure de résoudre une fois pour toutes. La chrétienté couvrirait une pluralité de civilisations, toutes également légitimes en droit, dont les différences seraient tenues pour une richesse et non exploitées comme une source de conflits. La chrétienté serait donc l'ensemble de ces civilisations prises en ce qui les unit, en ce qui les harmonise, en leurs affinités positives et négatives, non pas du point de vue du Royaume de Dieu considéré en lui-même (car alors il suffit de parler de l'Église, dont la mission est de fonder, de former le Royaume de Dieu sur terre), mais du point de vue de la vie terrestre des hommes, de la cité charnelle à construire et à animer pour le bien temporel, restant entendu que cette vie terrestre, que cette

cité charnelle, que ce bien temporel demeurent essentiellement des moyens devant permettre aux hommes d'accéder au Royaume de Dieu.

De même que l'Église comprend une minorité de pécheurs, il faut s'attendre à ce que la chrétienté englobe en elle des minorités d'incroyants. Si la communauté surnaturelle de charité présente des failles, comment la communauté naturelle de croyance ne présenterait-elle pas les siennes ? Car la chrétienté existe de par la foi surnaturelle de ses membres, mais se pose sur son terrain propre comme communauté historique, naturelle, des hommes. Les failles que nous prévoyons en son étoffe sont prix de notre liberté : le retour à quelque Inquisition serait bien le pire des moyens pour favoriser aujourd'hui la chrétienté que nous souhaitons pour demain.

On contestera difficilement l'urgence qu'il y a actuellement à promouvoir l'idée et la réalité d'une chrétienté entendue au sens que nous venons de préciser. Ceci pour échapper à deux dangers antagonistes qui nous menacent très spécialement. Il s'agit, d'une part, de dédouaner le monde chrétien du blocage si funeste qu'on a pu opérer plus ou moins inconsciemment, des siècles durant, entre l'Église et certains nationalismes ou quelque occidentalisme d'une nation colonisatrice. Nous payons aujourd'hui les frais d'une confusion par laquelle on croyait pouvoir faire l'économie de la chrétienté en imposant *la* civilisation chrétienne, entendez le genre de vie (avec le meilleur et le contestable) régnant dans le pays colonisateur à traditions chrétiennes. Il est devenu évident que nul continent n'a plus à (et ne peut plus) imposer *sa* civilisation à un autre, et que la religion a désormais tout à perdre à s'immiscer dans les bagages d'une quelconque politique de ce type. Pour éviter à tout le moins de graves équivoques, il faut donc restituer ici *la chrétienté* là où l'on nous parlait de bonne foi de *la civilisation chrétienne.*

La première utilité qui s'annonce dans la promotion d'une chrétienté (idée et réalité, conjointement) est donc d'échapper aux hypothèques des confusions du passé; car pour avoir voulu trop emporter avec elle, une certaine notion du christianisme s'est vu peu à peu fermer un nombre considérable de portes. La seconde utilité est d'échapper au danger d'un avenir de la planète qui croirait pouvoir se structurer dans l'ignorance totale de ce que nous savons être sa véritable finalité. Les marxistes ont leur conception de l'avenir du

monde; les chrétiens ont la leur, dans une autre perspective. Il est bien entendu que nous n'échapperons nous-mêmes à l'intolérance que si nous respectons la liberté entière des individus et des communautés humaines. L'idée de chrétienté nouvelle admet, voire exige, cette pluralité des vocations et des options, cette diversité des peuples et des races, cette richesse des traditions locales, des voies d'expressions, des moyens de culture, des genres de vie, qu'il n'est plus question de sacrifier à une illusoire standardisation. Il y a plus : l'acte qui fonde sa cohésion, l'acte de foi, est et restera essentiellement l'acte le plus libre que puisse poser l'homme. C'est dire qu'historiquement la chrétienté ne peut pas s'étendre d'emblée sur toute la terre et dans chaque pays nourrir chaque individu de tout ce qu'elle serait en mesure de lui apporter. Les êtres sont trop malades pour recouvrer aussi vite l'appétit rectifié auquel aspire la saine nature. A cette échelle surtout, une cure de désintoxication est affaire de longue haleine. Mais la quasi-impossibilité qu'il y a de fait à voir une chrétienté rapidement établie sur le monde ne milite d'aucune façon pour empêcher d'agir dès aujourd'hui sa bienfaisante vertu.

L'Église aspire à croître aux dimensions de l'humanité, pour réaliser pleinement sa vocation universelle, de « catholicité », qui lui est essentielle. Cette coïncidence reste pour nous un idéal, mais que nous en restions éloignés ne nous empêche pas d'y tendre et d'y travailler. Il en va de semblable manière pour la chrétienté. Et parce que les exigences de la chrétienté universelle sont tout de même moins grandes que celles d'une Église qui engloberait absolument tous les hommes, le but est davantage à portée de main ou du moins de projet humain.

Prévenons une objection possible. Créer des institutions chrétiennes avant que les hommes ne vivent de la foi chrétienne, c'est mettre la charrue avant les bœufs; c'est une gageure que nous ne soutenons pas. Mais déjà, et nous partons de là, il existe des chrétiens, plus qu'une poignée de chrétiens de par le monde. Les chrétiens de l'Église qui existe feront peu à peu la chrétienté qui n'est pas; pour que la chrétienté qui peu à peu naîtra permette à l'Église d'acquérir sa pleine dimension, seul but valable, absolument valable, de l'histoire des peuples. L'Église engendre la chrétienté; expression de la vie de l'Église (par le truchement des membres chrétiens bien entendu) en

même temps que de beaucoup de composantes naturelles, la chrétienté sera à son tour appelée à donner à l'Église de croître, de devenir ce qu'elle aspire à être : la mère enfantant toute l'humanité à la vie éternelle.

Cette première phase de notre recherche a abouti conjointement à proposer un certain visage, une certaine définition de la chrétienté, et à justifier de l'intérêt que présentent à la fois la notion et la réalité qu'elle signifie. Nous ne voulons pas d'une chrétienté telle que certains esprits ont pu la concevoir au moyen âge, ou dont des esprits contemporains croiraient tenir l'idée de la tradition médiévale : une chrétienté vibre à l'unisson des idéaux légitimes d'une humanité en perpétuelle évolution mentale. Mais comment ne pas tendre vers la chrétienté que nous nous sommes efforcé de circonscrire, si pour nous l'Église n'est pas une société invisible, inféconde de fruits temporels ? Croire en Dieu, c'est toujours un peu croire en l'homme. Notre Évangile nous enseigne qu'aux fruits d'un arbre nous jugerons de ce qu'il vaut, de ce qu'il est. La chrétienté n'est pas l'Église, mais dans l'humus des nations, dans le terrain si diversifié de leurs cultures et de leurs mentalités, de leurs ressources naturelles et spirituelles, nous attendons que le souffle de l'Esprit divin favorise une unité qui soit en même temps le signe et la promesse de la paix des élus; qu'elle soit au surplus un plein et bon exercice de sa liberté, laquelle — à travers une infinité de moyens également possibles et valables — ne connaît pas deux objectifs ultimes qui ne la trahissent pas. C'est dire que la chrétienté qui ne se conçoit que comme jouissant d'une certaine autonomie par rapport à l'Église, ne se conçoit aussi que comme servante de l'Église. Mais pour le chrétien, quelque chose de légitime peut-il se soustraire à cet ordre divin pour lequel « tout concourt au bien des élus » ? L'humanité entière est en puissance d'élection, parce que c'est pour l'humanité entière que s'est déroulé le drame du Calvaire, c'est pour elle toute que le Christ a voulu verser son sang rédempteur. L'œuvre de l'Église n'est rien d'autre que la poursuite de l'œuvre de son Chef, en vertu des pouvoirs qu'il a daigné lui confier.

« Mon Royaume n'est pas de ce monde » ; mais s'il est vrai que le Royaume se recrute en ce monde, cela ne peut vouloir dire que ceci : le monde doit constituer le terrain favorable d'un recrutement qui porte déjà ses fruits tangibles. L'idée de chrétienté ne répond pas à

autre chose. *Expression terrestre d'une Église qui a sa propre visibilité*, mais qui étend son influence au-delà, laissant les hommes à la diversité de leurs cultures et de leurs milieux naturels; *milieu terrestre favorable au recrutement progressif du Royaume* : voilà les deux visages de la chrétienté. Ainsi se trouve-t-elle à la fois liée et distinguée de l'Église; et par l'autre bout, liée et distinguée des civilisations qui naissent, croissent, vivent, entrent en crise, et meurent sans porter atteinte à l'Église qui seule possède les promesses de la vie éternelle.

II. — L'HISTOIRE A LA RECHERCHE DES CONDITIONS D'UNE SOCIÉTÉ UNIVERSELLE.

Plus que jamais le souci de préparer activement une organisation internationale s'impose pour éviter le pire. L'histoire des siècles passés autant que du présent a fait ressortir quelle importance tenaient les facteurs économiques, mais elle a aussi souligné fortement que les facteurs idéologiques n'en étaient pas exclus et n'étaient pas près de l'être. Une civilisation cosmique se cherche une âme, car il paraît fallacieux de croire en l'efficacité permanente d'un équilibre des égoïsmes nationaux : en rester là représenterait d'ailleurs un incontestable échec pour l'unité profonde de la race humaine. C'est donc l'humanité actuellement aux prises avec cette terre qui se cherche une âme pour former une société au sens fort du mot, tout en sauvegardant, cela va sans dire, la légitime et inévitable diversité des mœurs sociales et politiques, ainsi que le réclame la multiplicité des traditions historiques et des conditions actuelles des peuples ou des groupes actuellement existant. Car à moins d'être un « peuple », c'est-à-dire de prendre conscience d'un bien commun, d'accepter une visée commune, on ne voit pas comment l'humanité s'avancerait sur la route de la prospérité et de la solution pacifique des tiraillements que les inégalités de ressources ou de tempéraments ne peuvent manquer de susciter. L'unité matérielle, géographique, de ce globe qui nous porte n'est que pierre d'attente : elle ne peut suffire à réaliser l'unité de l'espèce humaine considérée non pas dans une nature qui échappe à son vouloir, mais dans son action propre, sur laquelle elle a prise. Autrement dit, la condition matérielle de l'harmonie des rapports sociaux requiert d'être vivifiée par quelque chose qui ne saurait être qu'un

consensus spirituel des humains. L'histoire de tous les temps, rappelons-le, dément que les facteurs économiques annihilent l'influence des idées qui leur sont hétérogènes et qui caractérisent à jamais l'humain par rapport à ce qui se passe en tout autre groupement animal. Le ciment qui devra lier tous les hommes ne peut être la simple utilité économique de la fourmilière, ce doit être un amour commun, aux deux sens de l'expression, *amour réciproque* et *amour conjoint* porté à un bien qui dépasse chaque individu. D'une union mondiale, d'une société universelle, les rapports tangibles ne constituent donc que la matière informe; ils cherchent d'être habités par la présence immanente d'une fin qui puisse animer tous les cœurs. Mais un quelconque amour ne suffit pas, car dans cette fin à laquelle aspire le progrès de l'humanité, l'histoire se cherche une transcendance. Le problème religieux n'a pas de sens s'il n'a rien à faire avec le destin concret des humains. Ce n'est pas nier la partielle mais réelle autonomie du temporel que de situer sa santé là où est sa vocation : au service d'une destinée transnaturelle de l'homme. L'histoire ne décide pas de ce qui est au-delà de la nature, et qui est affaire de pure gratuité divine, mais elle souffrirait en refusant *a priori* de s'y ouvrir. Et de fait, on ne voit pas concrètement quelle mystique pourrait fournir aux hommes le lien d'amour postulé par leur société, en dehors du christianisme qui est la religion de la fraternité universelle vivifiée par l'amour de Dieu : amour témoigné par Dieu aux hommes, donné par Dieu aux hommes, et fructifiant en ceux-ci pour faire retour à Dieu [4].

Comme l'homme encore ignorant de la Révélation sent en lui des forces vives aspirer à une unification de son être, que seule réalisera de fait la soumission à la grâce divine, l'évolution des groupements humains laisse percer une incoercible tension vers une organisation harmonieuse que seule pourra satisfaire la vérité surnaturelle. La raison n'en est pas uniquement que seule cette dernière constitue la vérité totale, car elle possède encore le privilège de guérir une nature blessée, ignorante de ce qu'est son mal tant qu'elle n'en est pas guérie. En d'autres termes, si le mystère du temps se traduit dans l'écartèlement

[4] Bergson pensait avec raison que la fraternité universelle des hommes était une donnée proprement religieuse; dans la mesure où il a adopté ce thème, le marxisme a été amené à aliéner à son profit le sentiment religieux pour se constituer en mystique athée.

entre une histoire profane et une histoire du salut, l'heure vient où l'histoire profane pour se sauver elle-même aspire à se rapprocher de l'histoire du salut. Le drame qui se joue est alors celui-ci : dans la mesure où elle prendra conscience de la véritable nature, de la véritable portée et des implications nécessaires de sa tendance spontanée et encore mal éveillée, c'est-à-dire dans la mesure où se révéleront à la conscience de la partie dirigeante de l'humanité les conditions requises pour un aboutissement de son vœu de cohésion mondiale, cette humanité consciente ne va-t-elle pas opposer un refus, une fin de non-recevoir, au nom de préjugés comme ceux d'un laïcat intempérant ? Or l'équilibre mondial économique et politique ne se formera que comme le fruit d'un équilibre spirituel unissant tous les esprits dans la vérité seule salutaire. La raison seule, en effet, laissée à ses propres ressources, reste impuissante à réaliser l'unité, paralysée qu'elle est dans une nature blessée et portée au mal. Dans notre état concret, une santé purement naturelle est devenue une notion contradictoire, toujours prête à vicier nos politiques. Un certain laïcisme (nous ne disons pas une juste séparation des pouvoirs spirituel et temporel), si bien intentionné soit-il au départ pour s'opposer aux excès des cléricalismes passés ou présents, reste le mal d'une scission d'avec l'arbre de vie. Le laïcisme combat un esprit, mais n'en donne point qui soit vie.

Le croyant sait bien, dans sa foi, que la fin de l'histoire est dans une fusion cosmique de l'histoire profane et de l'histoire du salut. Dans le temps sont déjà à l'œuvre tous les germes qui mûrissent une évolution pour en hâter le terme; c'est dire que, dans la mesure où l'histoire profane des civilisations et des peuples ne se confond pas avec l'histoire de la cité du mal, c'est-à-dire dans la mesure où elle est vie et où elle mérite de vivre, cette histoire profane recèle en ses entrailles le ferment qui la pousse vers sa fin qui est la fusion avec l'histoire du salut.

La voie d'accès, la seule maturation qui aide l'histoire à accoucher de l'homme impérissable, est celle qu'on suit en mettant le temporel au service du spirituel de telle façon que toute l'histoire profane ne répugne pas à entrer dans l'histoire du salut.

La conversion, au plan individuel, l'évangélisation missionnaire, au plan collectif, ne sont pas seulement des ferments confinés dans le Royaume de Dieu, ce sont les germes d'une maturation progressive de

l'histoire totale et par là de l'histoire profane déjà. Le temps qui offre de son sein fécond la multitude des problèmes économiques, juridiques, politiques, sociologiques, financiers, religieux et autres qui accaparent l'attention et les forces de l'humanité n'attend de solution, dans tous les sens du mot, que de l'ordre surnaturel. Le nœud humain lie l'économique sans doute, mais à tirer sur ce fil on ne fera qu'embrouiller davantage la pelote. La lutte de l'histoire est moins, quoi qu'il en semble, entre l'économique et le politique, qu'entre l'humain et le divin. Le temps ne se sauve qu'en se réfugiant dans l'éternité.

La conversion, au plan individuel, l'évangélisation, au plan collectif : tels paraissent donc bien aux yeux illuminés par la foi les fils secrets du dénouement du nœud de l'histoire, celui qui retient encore le temps. On devine par-delà ces mots qu'ici aussi se trouve le mal qui ronge l'étoffe de l'histoire. Si notre foi était celle d'un optimisme naturel comptant sur les seules forces de la vérité de raison pour convaincre tous les esprits, il suffirait d'attendre durant le laps de temps nécessaire à ce que chaque homme soit suffisamment informé des conditions du problème. Depuis Socrate, qui aurait certainement bâti sur cette idée sa philosophie de l'histoire si le projet avait pu lui en naître, plus d'un l'a cru qui voulait par quelque savant mémoire enseigner les princes qu'il y allait de leur intérêt d'établir le règne du droit universel. Mais la raison attend de la grâce la guérison de cette blessure précise qui la retient d'entraîner efficacement la volonté. Nous n'avons pas à nous excuser de faire encore une fois appel à cette blessure : il est trop clair que toute réflexion sur l'histoire est fausse, ou ridiculement bornée à des évidences sommaires, si elle ne fait aucun recours au fait d'un péché originel dont les traces traînent encore partout dans le monde. Voici donc le mot : les hommes engagés dans le temps ne sont point de pures intelligences, incapables de résister à la force de l'évidence d'une vérité intelligible; ce sont des personnes qui se meuvent en vertu d'un vouloir sinon totalement corrompu, du moins perpétuellement menacé de déviations légères ou graves. Et l'action n'est point indifférente à l'histoire, quelle que soit celle-ci ou celle-là. Le mystère de l'histoire n'est pas problème de connaissance : un beau rébus, ou un rébus tragique si l'on préfère, dont l'avenir donnerait la clé, un peu à la manière dont on sait qu'un film « finira bien » ou à la manière dont en temps de guerre certaines gens croient

maîtriser la situation en se passant quelque prophétie de sainte Odile, comme s'ils réussissaient là un beau larcin dont le temps ferait les frais. La connaissance est présente à l'histoire comme une certaine action, et pour diriger des lambeaux d'action. Dès lors le temps ne suffit plus à parfaire l'histoire et la volonté libre détient le germe noble et redoutable de l'échec du temps.

Comment la chrétienté évoquée plus haut est-elle apte à répondre au vœu de l'histoire que nous venons d'analyser ? L'avancée historique, si en son intime elle est constituée par la *progression de l'Église* (*extension* dans le temps et *approfondissement* en l'éternité de la vie divine) n'en comporte pas moins une face apparente qui est son reflet dans l'histoire profane, et ce reflet est la constitution d'une chrétienté : non pas une société figée dans des institutions périmées et faussement étendues hors de leur zone de viabilité, mais une société animée par la foi commune dans le Christ, informée par le même amour de charité sans limite, traversée du même élan d'espérance vers la réalisation eschatologique de cette Jérusalem céleste qui s'épanouira dans la gloire de Dieu après s'être établie dans le sang du Christ. Reste à définir cette société qui devra correspondre au concept rénové de chrétienté : elle sera non pas le fait d'une certaine civilisation, fût-elle la gréco-latine greffée sur le tronc judaïque, mais le fait de toutes les civilisations qui recevront l'esprit d'en haut dans la mesure où leur santé humaine le leur permettra. Œuvre assurément de longue haleine, dont les missionnaires et les théologiens seront également les artisans, s'ils sont fidèles à leur vocation; œuvre dont les religieux, les prêtres, tous les fidèles, tous d'Église, tous avec le Christ dans l'Église, chacun à son rang, porteront l'honneur et la responsabilité. A l'échelle cosmique l'homme ne se sauve pas seul en effet : l'histoire d'un chacun reste mystérieusement solidaire avec celle des autres, solidaire et libre malgré tout de prendre un essor différent. Le contexte immerge, mais la personne le transcende; que nul cependant n'invoque la transcendance pour négliger ses propres responsabilités nées de l'immersion. Le monde ne sera pas chrétienté sans la médiation des civilisations assumées par les individus qui les imprègneront de christianisme. Les institutions de chrétienté doivent être prégnantes de cette tonalité chrétienne que les hommes rectifiés confèrent à leurs actes; à leur manière, ils doivent ruisseler d'une vie supérieure, ce qui ne signifie

aucune compromission dans le cléricalisme, aucun avilissement d'un pouvoir temporel libre dans son ordre, c'est-à-dire libre de choisir entre une pluralité de moyens sauvegardant tous la transcendance et l'intégrité de la fin ultime. Un trop grand pouvoir temporel des clercs signifie trop souvent l'abdication de leur mission surnaturelle; mais il ne s'agit pas de cela ici, sinon à titre de repoussoir. L'assomption chrétienne des civilisations temporelles : tel nous semble être le fond du problème soulevé par la notion de chrétienté. La solution établit la responsabilité des croyants vis-à-vis des incroyants, mais aussi des chefs et des forts à l'égard des sujets et des faibles, de chacun aussi — et incommensurablement — à l'égard de soi-même.

N'exagérons cependant pas la nécessité des civilisations comme instruments médiateurs entre les hommes et le Royaume de Dieu. Il existe un décalage entre l'état surnaturel des peuples vivant après Jésus-Christ (ici suffit la présence active du Saint-Esprit) et ce que nous appelons leur évangélisation (question de « corps de l'Église », et ensuite de chrétienté) qui requiert l'instrumentalité des missionnaires chrétiens. Cela n'est pas dépourvu d'intérêt pour les rapports de l'Église et de la chrétienté : celle-ci s'ébauche dans l'affirmation du corps de celle-là en un pays donné. La chrétienté fait donc suite au corps de l'Église, puisque la première apparaît lorsque ce corps affiche une certaine consistance sociale qui débouche du plan proprement cultuel sur le plan des institutions civiles. La présence de grâce dans les membres de la chrétienté n'est certainement pas indifférente, mais on ne peut pas définir par un caractère invisible l'état social de chrétienté. Il reste qu'au terme de perfection vers lequel tend la chrétienté, celle-ci sera non seulement le fruit d'une évangélisation plénière et universelle quant à l'extension mondiale, mais encore celui d'une conversion multiforme, intégrale, dans la profondeur de chaque âme individuelle. Pour préciser les relations de cette chrétienté parfaite avec le réel concret, nous verrons qu'il vaut mieux parler de cette dernière comme d'un idéal jamais accompli par l'histoire humaine; c'est pour cela que nous avons déjà remarqué la présence de pécheurs dans la chrétienté itinérante. Nous caractérisons ainsi les rapports de la chrétienté avec l'Église en situant la première dans la dépendance du corps de la seconde (la présence du corps impliquant normalement celle d'une âme, celle de l'âme), conscients du change-

ment de registre puisqu'on passe alors du plan cultuel (c'est-à-dire essentiellement religieux) au plan culturel humain. Il serait tentant de vouloir aller plus avant pour définir les conditions du passage : à quel moment un groupe d'hommes faisant partie du corps de l'Église manifeste-t-il suffisamment son esprit chrétien dans la vie civile et publique pour qu'on soit en droit de parler d'une ébauche de chrétienté ? Il nous semble sinon périlleux du moins assez vain, ou assez illusoire, de s'efforcer à de telles précisions dans l'abstrait. Nous entrons en effet avec la notion de chrétienté dans le domaine des mœurs essentiellement contingentes, mouvantes, où le théologien se sent moins à l'aise qu'avec la notion d'Église.

Autre question, liée à la précédente : en quelle mesure la constitution d'une chrétienté serait-elle subordonnée à la prise de conscience qu'aurait d'elle-même la société en voie de formation ? Une interaction semble normale entre le phénomène et sa prise de conscience. De toute façon, les relations que nous pourrions dépeindre entre la constitution d'une chrétienté et l'évolution historique ne doivent pas faire trop présumer de la marche victorieuse de la chrétienté; sans doute faut-il compter de fait avec bien des faux-pas, avec certaines ébauches de chrétientés partielles, avec des essais malheureux peut-être, avant que ne se constitue une chrétienté digne de ce nom dans le progrès de l'histoire.

Pour une dernière précision, ne soyons pas trop prompts à obliger la chrétienté à se charger de toute civilisation pour la purifier et l'assumer. Ainsi le christianisme n'a pas à s'adapter à chacune des philosophies existantes; si une doctrine veut avoir place en chrétienté, c'est à elle à fournir ses lettres de créance. Bien des systèmes de pensée seraient incapables de recevoir en son appareil conceptuel l'intégralité du message évangélique; à supposer même qu'ils soient tous susceptibles d'un tel accueil de la vérité supra-naturelle, la réalisation de celui-ci demanderait trop d'efforts, de labeur, de temps, de discussions, d'échecs et d'hérésies sans doute, de ces forces enfin que réclament d'urgence de meilleures utilisations. L'histoire de l'Église doit en ses chapitres passés servir à ceux qui viennent. Cependant, parce que la Parole du Christ n'est pas une doctrine désincarnée, mais un message de vie destiné à des hommes réellement engagés en des situations définies, sensibilisés à telles valeurs plutôt qu'à telles autres, le missionnaire doit

tenir compte de ce contexte pour montrer comment le christianisme constitue la réponse la plus profonde et la plus adéquate aux appels ressentis dans toute expérience authentiquement vécue.

III. — L'ŒUVRE PROPRE DE LA CHRÉTIENTÉ COMME SOCIÉTÉ.

Pour achever de définir la chrétienté comme société naturelle d'hommes, peut-être même des hommes, il nous faut insister sur l'œuvre propre qui doit témoigner de sa présence au monde, de son originalité, de sa vitalité. Ceci nous amène à examiner de plus près ce qu'il y a lieu d'entendre par le terme de *société* afin d'en assurer l'application exacte à la chrétienté que nous avons en vue. Pour établir ce qu'est une société, faut-il accepter avec M. E. Gilson la définition augustinienne qui se contente de référer à un *groupe d'hommes unis par leur amour commun de biens réellement identiques*, sans préciser le bien-fondé de cet amour commun ni le caractère ultime du bien désiré [5] ? Autrement dit, suffit-il à la constitution d'une société, d'un *peuple* comme dit saint Augustin, que les individus raisonnables ainsi groupés aiment le même objet ? Sans doute notre expérience nous porte-t-elle à en douter. La définition a cependant le grand avantage d'être assez générale pour convenir à toutes sortes de groupements, même si leur fin s'oppose aux exigences du bien commun d'un groupe plus vaste et non moins respectable. Mais dans l'homme, elle n'invoque guère que l'intelligence qui connaît la fin poursuivie et la volonté qui y tend comme à son bien désiré. Le rôle du corps n'y est pas mentionné. Or l'homme n'est pas un pur esprit auquel il aurait été confié un corps; son être est essentiellement composé d'un intellect libre et d'un corps. La situation des âmes séparées correspond à un état violent; les justes qui s'y trouvent laissent monter vers Dieu une clameur qui réclame l'avènement de la fin du monde, c'est-à-dire de la résurrection des corps. Ne serait-ce que pour définir la durée de l'âme humaine, son temps concret, qu'il faudrait encore se garder d'omettre la médiation du corps, car le temps

[5] « *Populus est cœtus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi ratione sociatus* » (un peuple est un groupe d'êtres raisonnables, unis entre eux parce qu'ils aiment des mêmes choses) (saint AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XIX, 24 : MIGNE, *Patrologie latine*, t. 41, col. 655); M. E. Gilson infère de là : « L'ensemble des peuples unis par leur amour du bien commun de la civilisation chrétienne, constitue la chrétienté » (*Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, p. 271).

humain n'étant caractérisé ni par l'âme seule ni par le corps seul, requiert indissociablement leur union. Une âme humaine séparée ne se trouve plus dans le temps humain. Un corps sans âme est un cadavre qui ne connaît pas davantage le temps humain, puisque sa matière est replongée dans la seule durée cosmique.

Ce qui nous semble manquer à la définition envisagée est la mention d'un *opus*, c'est-à-dire d'une œuvre extérieure par laquelle le corps recouvrerait ses droits. Il faut que ces hommes ne soient point des bonnes volontés juxtaposées qui se soient laissées séduire par l'évidence d'un certain ordre désirable; leur situation dans ce monde corporel et temporel réclame qu'ils travaillent à l'avènement de l'ordre entrevu. En d'autres termes, l'activité d'humains formant une *société*, en tant qu'ils forment une société à leur image, ne peut pas se réduire à une activité simplement immanente (c'est-à-dire démunie de fruits extérieurs) comme le serait un pur acte de l'esprit. Chez l'homme, l'acte de l'intelligence se prépare par tout un « discours » tandis que l'acte du vouloir est suivi du processus tendant à une réalisation concrète (dans la mesure où notre vouloir aime un bien dont il est séparé).

Cela ne va-t-il pas troubler notre notion de chrétienté ? Nous allons bien plutôt voir se dessiner les traits distinguant clairement chrétienté et Église. La notion d'Église est plus statique. Certes, l'Église n'est pas fondée seulement sur la foi, mais aussi sur les sacrements de la foi, véritables actions par où la grâce du Christ continue à se répandre dans notre histoire. D'autre part, l'Église ne doit pas son origine à une découverte spéculative, mais à une action extérieure, celle de la Révélation, celle de l'Incarnation rédemptrice : la Geste de Dieu dans l'histoire. Mais il reste que l'Église est présentement le Corps mystique du Christ, Corps dont la vie ne réclame pas d'elle-même la constitution d'une œuvre extérieure. Cela est si vrai que lorsqu'il n'y aura plus de temps ni d'histoire, et donc plus de possibilité d'une œuvre extérieure *(opus)*, le Corps mystique du Christ sera plus que jamais vivant et subsistant en sa Tête, le Verbe éternel. Si l'Église est le Corps des chrétiens en tant que ce corps est dans l'éternité divine (la vie éternelle à quoi donne accès la foi et que consacre à l'état permanent la charité qui lie l'Église souffrante, l'Église militante et l'Église glorieuse), la chrétienté est le Corps des chrétiens en tant qu'il

est plongé dans le temps [6]. Il nous semble que se découvre mieux là le statut de la chrétienté tel que le cherchait M. E. Gilson [7].

Quel est donc l'*opus* qui caractérise le Corps des chrétiens en tant qu'il forme la chrétienté et qui ne le caractérise pas en tant qu'il forme l'Église ? Pour le comprendre, il y a lieu de lier à la notion de chrétienté tout ce que signifie désormais pour nous la notion de civilisation terrestre. Car s'il est accidentel à l'Église de se trouver dans le temps, et la théologie parle de ces parties de l'Église déjà retirées du temps : l'Église souffrante formée par les âmes du purgatoire et l'Église glorieuse des saints, il est essentiel à la chrétienté d'être plongée dans le temps avec tout ce qu'inclut cette immersion. Il n'y aura plus de chrétienté dans l'au-delà. M. E. Gilson a deviné juste : il existe un problème de la chrétienté distinct du problème de l'Église auquel s'est limitée en fait l'investigation de la théologie traditionnelle. Et quel est-il sinon celui de l'assomption des civilisations concrètes dans l'orbite de ce qui est régi par un esprit commun, finalisé par le Royaume éternel ? On perçoit dès lors quel est l'*opus* extrinsèque. Cet *opus* propre ne saurait consister dans l'organisation de la cité terrestre en tant que telle, ce qui est l'œuvre de la société temporelle. Il ne se confond pas davantage avec l'*opus* de l'Église, lequel est le culte rendu au Père par le Christ total, dans l'Esprit-Saint, notion de culte vérifiée dans les trois parties de l'Église sous des modes différents [8]. L'*opus* de la chrétienté trouvera sa place entre les deux précédents : non pas une quelconque diversion de l'histoire profane, mais l'acte même par lequel l'histoire profane se rapproche de l'histoire sainte du salut. Cette œuvre n'est donc ni celle du monde en tant que monde, ni celle de l'Église en tant qu'Église (c'est-à-dire Corps mystique du Christ, Verbe éternel), *c'est la marche en avant du monde qui tend à coïncider avec l'Église.* L'histoire se terminera avons-nous dit, lorsque sera assurée (par Dieu ou par l'homme, nous ne précisons pas; en fait, par Dieu,

[6] A sa mort, le chrétien quitte la chrétienté, non l'Eglise, et nous rappellerons bientôt qu'il n'y aura plus de chrétienté après la fin des temps.

[7] M. E. Gilson nous semble avoir été quelque peu gêné dans son effort pour cerner la notion de chrétienté par l'adoption de la définition augustinienne de la société, où ne figure pas la mention d'une œuvre extérieure. Or il nous semble que cet *opus* est requis non pas par toute société en soi, mais du moins pour toute société dont ferait partie l'homme terrestre, compte tenu de sa corporéité ainsi que nous l'expliquons dans le texte.

[8] D'un point de vue philosophique, n'oublions pas que les notions de *société* et d'*opus* sont analogiques.

après que les hommes, du moins certains d'entre eux, auront poursuivi leurs efforts en ce sens) la coïncidence parfaite entre histoire profane et histoire du salut. C'est dire que le véritable *opus* de l'histoire *est* la constitution de la chrétienté. L'*opus* caractérisant la chrétienté présente ceci de curieux d'être le travail même dont elle naît : lorsqu'elle sera entièrement constituée, cette christianisation des institutions correspondant à une évangélisation universelle des individus, la chrétienté sera parfaite, mais sa notion n'aura plus de raison d'être, en vertu de sa coïncidence péniblement acquise avec l'Église. L'*opus* en effet aura cessé de la caractériser. Dès lors l'histoire prendra fin, la chrétienté s'étant transformée en l'Église désormais parée pour l'éternité.

Est-il besoin de préciser que cette ligne de l'histoire subit en fait l'échec du mal, échec partiel, relatif, mais réel ? Le péché n'atteint pas l'Église, mais il atteint la chrétienté [9]. Non seulement parce qu'il en retarde la constitution plénière, et en ce sens on peut dire que le péché est le frein de l'histoire, ce qui en retarde la maturation. Mais encore parce que le péché empêchera la parfaite formation de cette chrétienté, en sorte que nous trouvons là une confirmation inattendue de cette vérité connue : l'humanité est incapable de faire aboutir par elle-même l'histoire, incapable de la faire déboucher dans ce que Dieu a mis à son terme [10], incapable d'achever sa propre évolution. « Et je vis la Cité sainte, la Jérusalem nouvelle, descendre du ciel, d'auprès de Dieu, apprêtée comme une épouse parée pour son époux [11]. »

IV. — RÉALISATIONS HISTORIQUES ET PROLONGEMENT DE L'INCARNATION.

L'avènement de la chrétienté en devenir, même alourdie de la présence de pécheurs et de dissidents, sera donc d'un tout autre type que ce que nous suggère l'idée de chrétienté médiévale, et ceci du chef de l'amplitude, de la richesse, de la diversité et de la profondeur du phénomène. Mais alors sur quoi fonder notre espérance en l'avènement de cette chrétienté ? N'est-ce pas une notion inutile ? Puisqu'elle

9 L'utilisation de cette distinction serait à notre sens fort utile dans les débats sur l'impeccabilité et la perfection de l'Eglise.

10 Et par là nous disons beaucoup plus que « incapable de constituer le terme même de l'histoire », ce qui est bien évident.

11 Apocalypse 21, 2.

signifie l'assomption des civilisations dans le christianisme, elle comporte un élément naturel, terrestre, humain, hétérogène à notre foi. Celle-ci nous demande de croire en l'Église, en son indestructibilité, en son infaillibilité, en son immunité; elle ne nous commande pas de croire dans les civilisations humaines. Le point délicat est alors de savoir sur quoi repose notre conviction, dépassant toute prémisse historique, que toutes les civilisations pourront, que la plupart d'entre elles sans doute devront être assumées par la vérité de la religion chrétienne. Nous croyons que le mystère de l'Incarnation qui se poursuit dans le temps de l'Église devra s'étendre jusqu'à faire assumer ce corps de chair des civilisations par la vérité éternelle qui seule sauve. Sous peine de n'y rien comprendre, il faut situer le mystère de la chrétienté dans le prolongement même de l'incarnation du Verbe.

Parce qu'elle est *assomption d'une réalité naturelle* par une *réalité surnaturelle*, la formation de la chrétienté ne s'impose à nous que si nous passons victorieusement au crible les deux éléments en question. En situant la chrétienté dans le prolongement de l'Incarnation, nous savons à quoi nous en tenir du côté de la réalité qui assume. Mais qu'est-ce qui nous garantit que toute civilisation humaine, qu'un grand nombre du moins (car il ne s'agit évidemment pas de ressusciter celles qui ont déjà péri de leur belle mort ou celles qui prendront prochainement la même voie) est capable de se laisser entraîner dans une si prodigieuse promotion ? Celle-ci n'est-elle pas réservée, dans le Dessein providentiel, à la civilisation gréco-latine prolongeant la civilisation hébraïque ? Il semble hors de conteste que cette civilisation gréco-latine greffée sur l'autre jouira à jamais dans l'histoire d'une position privilégiée dans la perspective du salut du monde; tout comme il existe un mystère de l'élection divine au plan personnel, un mystère de la diversité des vocations humaines, il y a un mystère de l'appel des civilisations et des peuples à jouer un rôle instrumental plus ou moins accentué dans le plan divin. On ne modifierait guère les données du problème en remarquant, nécessairement *a posteriori*, l'aptitude particulière et naturelle de tel homme, de telle civilisation, à jouer un rôle éminent dans l'œuvre de Dieu. Dieu reste infiniment libre. Si on pouvait lui deviner une pente, ne serait-ce pas d'appeler les plus petits, les plus vils aux yeux des hommes, les derniers d'entre les hommes, comme instruments de prédilection pour faire éclater la force divine,

la miséricorde du Tout-Puissant et son mépris des opinions du monde ? Si l'on peut démontrer avec une relative facilité les prédispositions de la civilisation gréco-latine pour transmettre un message de valeur, ne se heurterait-on pas à plus de difficultés pour mettre en relief les prédispositions spéciales et exceptionnelles du peuple juif ? La véritable réponse, c'est que Dieu choisit qui il veut, et il se charge lui-même de préparer comme bon lui semble ses instruments; l'initiative vient d'en haut et Dieu conduit son dessein jusqu'au terme où il a décidé de le mener.

Ceci dit pour relativiser les remarques qu'il n'est pas interdit de rassembler *a posteriori*, nous pouvons noter que l'une des raisons de la richesse de la civilisation qui a mis ses ressources naturelles au service du christianisme naissant est assez méconnue. L'habitude d'associer là culture grecque et culture latine nous voile ce qu'une telle rencontre de civilisations riches, mais notablement différentes, comporte d'heureux hasard ou de signification providentielle. Avec le recul que nous avons, nous en voyons la merveilleuse complémentarité sans songer à la contingence de leur rapprochement : les aléas des guerres de conquête et de la politique ont dû se combiner avec le décalage chronologique des maturations. Ainsi, si le développement de la pensée chrétienne a été particulièrement favorisé par certaines circonstances historiques, nous retiendrions de préférence le fait que deux civilisations d'origines distinctes aient pu à telle époque, correspondant à l'avènement de l'ère chrétienne, s'assimiler l'une l'autre sans se juxtaposer ni se nuire. Il n'est pas inouï en effet que deux civilisations coexistent sur un même territoire sans parvenir à mordre l'une sur l'autre ni à y mêler sagement leurs eaux fertilisantes. Cependant, au prodige gréco-latin, le développement du christianisme en ajoute un autre : celui de la rencontre de la vie gréco-latine, dans le moment où elle atteignait à une certaine maturité, par la religion du Christ, apparue sous un tout autre ciel. La civilisation gréco-latine n'était pas en effet fécondée par la vérité salvatrice : elle s'avançait dans l'histoire comme une fiancée parée pour les noces, sans plus. Et voilà que le germe de vérité est déposé dans l'écrin de la civilisation hébraïque, pour qu'un jour le monde gréco-latin prenne le relais, selon le Dessein divin.

Que ces étapes aient été décisives et demeurent irremplaçables, nul ne songe sérieusement à le contester; mais l'universalisme même de la

vocation chrétienne nous pousse à voir en elles non pas l'expression d'un double appel exclusif, mais les prodromes engageant peu à peu l'*Universitas terrarum* dans l'élargissement de l'Église et la constitution de la chrétienté. C'est dire que les diverses cultures devront se prêter à une réaction en chaîne dont la lenteur ne doit pas surprendre et qui requiert la médiation de missionnaires comme agents « contaminateurs » du germe de vérité. Le christianisme, on peut donc l'affirmer, « ne s'est réfracté qu'à travers le monde grec et romain, mais il devra se réfracter dans la facette chinoise et la facette hindoue pour trouver à la fin des temps son achèvement total et cet achèvement total ne sera pas le fait des hommes individuels mais le fait que toutes les civilisations auront été christianisées. Il faudra que toutes aient été pénétrées par le christianisme et que celui-ci ait épanoui tout ce qui en elles était préparation providentielle [12]. » Dans une belle page consacrée à la mission du Saint-Esprit, l'auteur de ces dernières lignes, le père Daniélou, montre que chaque civilisation a mission de révéler quelque jour un certain aspect du christianisme, un aspect estompé ailleurs. Avec sa précision conceptuelle, sa rigueur d'analyse, l'Occident était prédisposé à définir le mystère du Verbe, qui est l'Expression, la Parole, du Père éternel. Mais n'est-il pas réservé à l'Inde, si soucieuse de l'intériorité de l'esprit, si attachée à l'invisible comme à l'être véritable, de mieux élucider une théologie de cet Esprit divin dont l'Écriture affirme qu'il remplit toute la terre [13] et dont notre temps porte de manifestes témoignages de vie ? Au surplus, si chaque doctrine véhicule quelque élément de vérité par où les plus contestables d'entre elles séduisent tout de même les hommes en ce qu'ils ont de sain, un courant doctrinal aussi efficace au plan de l'histoire profane que la mystique marxiste ne peut manquer de poser une question sur le point précis que nous examinons. L'histoire russe montre que l'Église orthodoxe qui était tombée sous les tsars dans le facile conformisme d'une religion d'État somnolente s'est revivifiée dans l'épreuve stalinienne et a redécouvert au contact du marxisme un sens de l'histoire qu'elle semblait avoir perdu de vue. L'affrontement européen du marxisme a de même suscité, ou au moins a puissamment favorisé, une

12 J. Daniélou, *Le Mystère du Salut des Nations*, éd. du Seuil, 1946, p. 55.

13 *Ibid.*, p. 134; abbé Monchanin, *Le Saint-Esprit et l'Inde*, dans *Dieu vivant*, n° 3 (éd. du Seuil).

plus vive prise de conscience chez les chrétiens de la dimension historique de leur religion et de leur foi, voire de son caractère eschatologique. Dans la symphonie de chrétienté, peut-être ce sens aigu de l'histoire, qui oblige tout à la fois à préciser la fin de la civilisation et à prendre au sérieux les structures sociales, demeurera-t-il le seul élément perdurable de la poussée marxiste. Remarquons alors la complémentarité de ces deux courants sollicitant l'indifférence occidentale : celui du mysticisme raffiné de l'Inde et d'une façon plus large de l'Orient, et celui du mysticisme matérialiste et brutal de la Russie des Soviets et des pays subissant son influence. L'hindouisme apporterait un sens aigu de la dimension verticale de l'histoire (rattachement du temps à l'éternité) et de sa fin transcendante; le marxisme apporterait celui de la dimension horizontale (enchaînement de phénomènes historiques, influence du milieu et des causalités terrestres dans le destin des hommes) et de la finalité immanente à l'histoire. Or, en l'histoire qui est nôtre, il n'est pas de vérité authentique qui n'accueille en elle ces deux dimensions. Livré à lui-même, l'homme n'en arrache que des bribes, qui, détachées du contexte, deviennent des vérités folles ou des erreurs (définition de l'hérésie). Dire que la Vérité est présentement dans un statut crucifié, c'est reconnaître la dispersion chez les hommes de ces perceptions auxquelles seul le christianisme peut donner leur vrai visage en les rassemblant dans son unité. Est-il dès lors possible de presser l'évolution interne de doctrines erronées pour que d'elles-mêmes elles s'ouvrent à ce qui leur manque ?

Du côté des civilisations l'optimisme ne peut plus se fonder sur la foi en la Parole divine. Mais deux points sont à considérer. Il importe tout d'abord de tenir compte de la réalité permanente d'une nature humaine substantiellement identique sous quelque vêtement de civilisation que ce soit (vérité philosophique qu'aucun évolutionnisme n'est en mesure d'infirmer sur base scientifique). Cette nature humaine doit retenir l'attention moins en l'état d'imperfection où elle se présente en telle ou telle civilisation actuelle, que parce qu'elle correspond à un équilibre qui sous la mouvance de la grâce aspire à réapparaître avec des forces restaurées et confortées. Notre confiance repose d'autre part sur la croyance en l'universalité de l'efficacité rédemptrice : dans le Christ en croix, tout homme est virtuellement racheté; nulle civilisation n'est *a priori* mise à l'écart du bénéfice de la Rédemption. Dans la

mesure où une civilisation n'a pas oblitéré toute valeur naturelle (et comment pourrait-elle accomplir un tel forfait ?), quelles que soient les valeurs sur lesquelles elle porte l'accent, elle accède à une rationalité qui fait partie du patrimoine commun de l'humanité, et à un langage, si frustre soit-il, qui est le véhicule symbolique de cette rationalité dans les échanges sociaux, comme à deux instruments par lesquels la Parole du salut doit et peut trouver le chemin des cœurs par l'intermédiaire des sens *(fides ex auditu)*, parallèlement à l'action intérieure du Saint-Esprit. Si précieux que soit le privilège de la culture hébraïco-hellénistique qui a permis l'affinement théologique que l'on sait au sein de l'actuelle Église catholique romaine, toute civilisation digne de ce nom, c'est-à-dire digne de l'homme, est apte à transmettre le message « catholique ». En un sens, elle a même une vocation à le faire, compte tenu de la mission propre à chacune.

CONCLUSION.

Les pages qui précèdent ne signifient nullement qu'il faille attendre la christianisation des civilisations pour procéder au ralliement des individus dans la vraie foi. On ne voit d'ailleurs pas très bien comment le premier phénomène serait possible si on le dissociait du second. La supercherie serait la même si l'on prétendait attendre la christianisation des institutions d'une civilisation donnée, avant de prêcher l'Évangile. S'il existe un ordre d'urgence, il ne résulte pas de tels discernements. Il restera toujours un mystère dans la dialectique des influences à l'œuvre entre une classe et les individus majeurs de cette classe, entre une civilisation et les individus influents de cette civilisation, entre l'humanité et les plus conscients de ses membres : mystère de la tension entre une responsabilité individuelle et une solidarité collective. Remarquons aussi que le devenir visible de la chrétienté reçoit des influx en vertu de cette solidarité ecclésiale qu'est la communion des saints, et qu'on ne peut oublier ici le rôle réel quoique mystérieux et incontrôlable que joue en tout ceci la prière. Dans ce contexte, la chrétienté surgira lentement avec la christianisation progressive des civilisations, labeur ni d'années ni de décades, mais de siècles sans doute, labeur non à mesure d'homme, mais à la seule mesure de la grâce divine, laquelle passe — il est vrai — et très spécialement, par

la médiation des apôtres que se choisit le Christ, dans notre époque comme en tout temps. La formation de la chrétienté signifie alors la maturation de l'histoire par la fusion des deux cités, l'éternelle et la temporelle : cela signifiera que l'homme aura opté pour Dieu et qu'il aura sauvé du temps ce que seul l'éternité promouvra à jamais.

Ce que le Christ veut transformer en Jérusalem céleste, ce n'est pas en effet une terre quelconque, ce n'est même pas une terre simplement ensemencée par la Bonne Nouvelle, c'est une terre érigée en chrétienté : non pas qu'il faille entendre par là une terre où tous les habitants seront entièrement christianisés : l'Apocalypse nous invite plutôt à penser le contraire, les forces du mal redoublant de vigueur vers la fin des temps, avec la venue de l'Antéchrist. Mais toutes les nations de la terre devront s'être vu présenter la Parole avant la fin du monde, et là tous les exégètes chrétiens sont d'accord. C'est même cette totale proclamation de l'Évangile qui retarde l'arrivée de la fin du monde. « Et cet Évangile du Royaume sera proclamé dans le monde entier en témoignage pour toutes les nations et alors viendra la fin » dit l'Évangile de Matthieu [14]; « Et maintenant, vous savez ce qui Le retient pour qu'Il se manifeste en son temps » précise saint Paul [15]. La pâte humaine et naturelle, le terreau des civilisations, devra donc avoir été ensemencé, et avec plus ou moins de bonheur et de plénitude une chrétienté aura paru dans le champ du Seigneur. Alors l'heure du tri des individus sonnera avec la trompette du Jugement, tandis que le Christ arrivera sur les nuées de l'Orient.

On comprend mieux maintenant pourquoi le Christ, devant une interrogation des apôtres touchant l'heure de l'établissement du Royaume définitif, répond en dissuadant ses interlocuteurs de chercher une chronologie datée, dont le secret est réservé au Père, et en prédisant l'action missionnaire des apôtres qui sous l'influx de la force de l'Esprit-Saint porteront l'Évangile « jusqu'aux extrémités de la terre ».

Si épuré que soit son engagement dans la civilisation temporelle, le chrétien sait néanmoins qu'il n'a pas toute sa personnalité rivée au plan de cette civilisation. Il existe une unité transcendante des chrétiens,

14 Matthieu 24, 14.

15 II Thess. 2, 6; voir O. CULLMANN, *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et la conscience apostolique de saint Paul*, dans *Rev. Hist. Phil. relig.*, 1936, p. 210 et suiv.

laquelle dépasse la symphonie de la chrétienté, parce qu'elle dépasse le niveau des civilisations. De quelque pays qu'il soit, à quelque temps qu'il appartienne, le chrétien est rené dans le Christ ressuscité, et à jamais quelque chose d'essentiel à sa personnalité est glorifié déjà auprès du Père des cieux. A ce plan, aucune frontière ne subsiste : il n'y a plus ni homme ni femme, ni juif ni Grec, ni esclave ni homme libre dans le Royaume de Dieu [16].

François LEPARGNEUR, o.p.

16 Voir L. BOUYER, *La Bible et l'Evangile*, éd. du Cerf, 1951, p. 52.

La société croate: origine et structure

Il y a des petites nations qui attirent l'attention de l'histoire : formées au cours des siècles, elles affirment leur vitalité et résistent à l'assimilation ou à la désagrégation. Par leur volonté de survivance elles alertent la conscience mondiale. La « grande » diplomatie a parfois compté sur leur disparition, mais en vain. Par un attachement raisonné à leur passé et par leur volonté d'indépendance elles ont surmonté les épreuves du temps. La vie est plus forte que les règlements des accords diplomatiques.

La nation croate est de celles-là. En deux mille quatre cents ans d'histoire elle a marqué de son empreinte des pays asiatiques et européens. Comme autrefois de l'empire austro-hongrois, la Croatie semble en voie de disparaître de la Yougoslavie d'aujourd'hui. Son territoire a été constamment mutilé. La carte géographique ne lui rend pas justice, car elle n'attribue guère le nom de Croatie qu'à la seule province de Zagreb, tandis que les provinces de Dalmatie, de Bosnie-Herzégovine et de Slavonie apparaissent comme nettement distinctes de la Croatie. Et pourtant toutes ces provinces c'est la nation croate qui les occupe. Dans beaucoup d'encyclopédies son histoire est déformée, sa littérature attribuée à un peuple voisin, son aspiration à l'indépendance mise en doute. Pourtant il suffirait d'un rapide survol pour constater que, depuis la côte adriatique, en face de l'Italie, jusqu'aux confins de la Hongrie du sud vit une nation croate. Elle forme la majorité d'une population de sept millions et demi d'habitants répartis sur un territoire de 111.886 kilomètres carrés. Fière de son passé, cette nation garde l'espoir de reconstruire un État autonome avec un parlement qui, seul, serait habilité à déterminer la forme de collaboration avec les nations voisines. Ce droit d'auto-décision est à la base de l'organisation des nations en Europe et dans le monde.

I. — ORIGINE.

A. D'où vient la nation croate ?

Selon le Dr Gubernic [1], le mot *croate* (en langue littéraire : *hrvat*; en dialecte : *horvat*) figure déjà dans les inscriptions persanes du IVe siècle avant J.-C. Les Croates auraient alors vécu dans la province iranienne de l'Afghanistan, la Perse d'autrefois, sous le nom de *Harahvatis*. Des archéologues russes ont découvert sur le sol de l'antique colonie grecque de Tanaïs, aux bouches du Don, sur la mer d'Azov, deux inscriptions sépulcrales portant le nom de Horvath *(Khoroathos)* et de Horovath *(Khorouatos)*, inscriptions qui datent des IIe et IIIe siècles après J.-C.

Sous le règne de Darius Ier (521-485 av. J.-C.) l'État perse fut divisé en plusieurs satrapies et l'une d'elles portait le nom de *Harauatis* et, plus tard, sous Xerxès (485-465 av. J.-C.) d'*Haravatis*. Les Croates seraient donc d'origine perse d'après le professeur Sakac. Et à l'appui de cette assertion on apporte de nombreuses preuves linguistiques, ethnologiques, institutionnelles et religieuses [2].

Dans son *Histoire sainte* (p. 329), Daniel-Rops décrit l'empire perse comme un État supérieurement organisé. Le roi des rois gouvernait vingt à trente nations où dominait une religion tolérante, le zoroastrisme, et où se parlait une langue officielle, l'armen. Un étatisme strict imposait une discipline policée et une hiérarchie administrative assignait à chaque citoyen sa place exacte, depuis les cadets de la noblesse élevés à la cour en vue des fonctions publiques, jusqu'au haut seigneur « commensal ». L'empire était divisé en trente provinces dont chacune était gouvernée par un satrape au pouvoir étendu. Mais ce pouvoir se voyait contrôlé par un secrétaire-chancelier et un général, tous deux désignés par le pouvoir central. Enfin des inspecteurs suprêmes (les « yeux et les oreilles » du roi) avaient sur ce trio un droit de regard et de remontrance.

Cette structure gouvernementale a profondément influencé les Croates perses. Dans le cours des siècles, ils ont conservé ce sens de l'organisation et du partage des responsabilités. Dans leurs migrations à travers les différents pays ils ont su conserver leurs caractéristiques

[1] *La Formazione cattolica della Croazia,* dans *Croazia Sacra,* Roma, 1943, n° 1.
[2] Tragovi staro-iranske filozofije kod Hrvata, *Zivot,* Zagreb, 1943.

autochtones et achever la synthèse des races et nations diverses. L'historien Horvat soulignait que seule une nation saine, jouissant d'une organisation guerrière puissante et douée d'un esprit tenace et audacieux, pouvait survivre aux brassements des migrations qui s'opérèrent par la suite [3].

Au IIe siècle de notre ère nous trouvons ces Croates perses sur la mer d'Azov, cette « porte des nations » par où déferlait le torrent des peuples migrateurs. Portés par une de ces vagues de migration, les Croates quittèrent bientôt la région de la mer Noire et s'établirent entre la Vistule et le Bug où, au VIe siècle, ils formèrent un État comprenant les Croates, les Antes et les Slaves. Bientôt survinrent les Avares qui réussirent à scinder les Antes des Croates. Cependant l'État croate, sous le nom de « Grande Croatie » ou de « Croatie blanche », réussit à se maintenir jusqu'au Xe siècle [4]. Selon F. Dvornik, la capitale de cette Croatie encore païenne était Krakov. La légende de saint Méthode nous apprend que Swatopluk, chef de la Moravie, alors constituée en État, vainquit un prince de la Vistule et l'amena à accepter le christianisme. Si l'on tient compte de la constellation politique de l'époque dans cette partie de l'Europe, ce prince était sans conteste le chef de l'État croate. Un peu plus tard nous constatons que le premier évêque slave de Prague est saint Adalbert, de la dynastie croate des Slavnik. Le prestige de la principauté croate était considérable : un prince chrétien de Bavière n'hésita pas à marier sa fille à un prince croate. Nous voyons même que, sous l'influence de saint Adalbert, l'empereur Othon III conçut le plan d'une confédération de toutes les nations de l'Europe centrale qui se serait appelée l'Empire romain et chrétien [5].

Dans les Carpathes, les descendants des Croates perses baptisèrent quelques montagnes de noms tirés de leur langue ancestrale, ainsi : *Beskidi*, montagnes; *Tatra*, ténèbres; *Matra*, mère; *Magura*, nuages, etc. [6]. Même les Carpathes étaient connues dans la tradition sous le nom de montagnes *Harvata*.

[3] J. Horvat, *La Formation de la Croatie d'aujourd'hui*, Zagreb, 1943, p. 76.
[4] J. Horvat, *op. cit.*, p. 77.
[5] Tadin Marin, *D'où sont venus les Croates.*
[6] Fr. Dvornik, *The Making of Central and Eastern Europe*, London, The Polish Research center Ltd., 1949.

Nous assistons bientôt à un phénomène remarquable : la *slavisation des Croates.* La religion païenne qui fut d'abord la leur, permettait la polygamie. Or beaucoup de femmes furent prises sur place, c'est-à-dire parmi les Slaves. Si bien qu'en peu de temps la langue slave devint dominante et que les guerriers croates adoptèrent des mœurs plus sédentaires et plus familiales. Au carrefour des grands échanges commerciaux de l'Orient et de l'Occident, cet État croate fut le théâtre des grandes foires internationales.

C'est de cette « Grande Croatie » qu'un certain nombre de Croates descendirent un jour vers la mer Adriatique et s'établirent dans une patrie nouvelle : la Croatie d'aujourd'hui. Cette dernière migration, au début du VIIe siècle, fut la conséquence d'un appel à l'aide de la part de l'empereur byzantin Héraclius. Les Croates l'aidèrent à vaincre les Avares et vinrent se fixer sur la côte Adriatique [7].

B. Conversion des Croates.

A partir de ce moment, la conversion des Croates au catholicisme se fit d'une manière plus systématique. Jusqu'au IXe siècle, leur baptême se fit lentement et par étapes [8]. L'influence du christianisme sur ce peuple est attestée par un traité conclu entre les Croates et le

[7] Beaucoup de ces Croates s'installèrent dans d'autres parties de l'empire byzantin. Ainsi nous trouvons, sur le lac Ohrid, le village Hrvati; près de Marathon et d'Athènes, des villages portent le nom d'Harvati. Même sur l'île de Crête, on trouve une localité nommée Harvata (voir Gl. Skok, *Dolazak Slovena,* 94 Vasmer Max, *Die Slaven in Griechenland.* Abhand, Der Preuss. Akad Der Wissenchaften, IHRQ. 1941; *Phil. Hist. Kl.,* n° 12, Berlin, 1941, p. 123, 127, 156, 175).

[8] Barada-Katic-Sidak, *Hrvatska provijest,* Zagreb, 1941, p. 19.

pape Agathon, en 679. Voici ce que relève à ce sujet Constantin Porphyrogénète :

> Ces Croates baptisés conclurent des pactes qu'ils signèrent de leurs mains, jurant solennellement à l'apôtre saint Pierre qu'ils n'assailleraient plus jamais la terre d'autrui et ne feraient plus la guerre offensive à d'autres peuples, mais qu'ils vivraient en bonne intelligence avec tous les peuples qui le voudraient ; et le pape de Rome leur promit son aide spirituelle au cas où d'autres peuples les attaqueraient. Dieu alors lutterait avec eux, prendrait leur défense et leur donnerait victoire [9].

Le christianisme adoucit le caractère guerrier des Croates iraniens, leur fit concevoir la guerre uniquement comme un moyen de défense et leur fit entrevoir que c'est à Dieu, non à des moyens matériels ou à la puissance d'une armée, qu'il faut attribuer en définitive la victoire.

Autre fait à souligner : les papes accordèrent à quelques diocèses croates le droit de célébrer les rites religieux dans la langue nationale. De sorte qu'à côté du rite romain à langue latine répandu dans la majorité des régions de la Croatie, existe un rite byzantin-slave et un rite romain en vieille langue croate : le *glagoljica*, répandu dans toutes les paroisses de la côte croate. Grâce à lui, l'Église a pu conserver son caractère à la fois universel et national, résister aux tentatives de dénationalisation et montrer que le souverain pontife n'est à la remorque d'aucun impérialisme.

Un document important nous révèle, en même temps que le caractère du pouvoir royal, l'esprit des relations qui existaient entre le Saint-Siège et la Croatie. Le 9 octobre 1076, le roi Zvonimir prêtait serment dans l'église Saint-Pierre à Solin. Voici le texte de ce serment :

> Moi, Dimitrie, de mon nom royal Zvonimir, prince de la Croatie avec la grâce de Dieu, ayant été élu roi selon la loi, c'est-à-dire par le clergé et par le peuple, dans la basilique de Saint-Pierre à Solin et ayant reçu le sabre, le sceptre et la couronne, je te promets d'exécuter les consignes de ta Sainteté et de rester fidèle au Siège apostolique, de respecter en conséquence les ordres des légats du Saint-Siège dans ce Royaume, d'observer les lois de la justice, de défendre l'Église, de respecter ses propriétés, de veiller au paiement de la dîme, à la dignité de vie des évêques, des prêtres, des diacres et des sous-diacres ; de protéger les opprimés, les veuves et les orphelins, de faire respecter le caractère religieux du mariage et de m'opposer à la rupture des liens matrimoniaux, et de combattre l'esclavage. Je m'efforcerai, avec l'aide de Dieu, de ne rien accomplir que de juste [10].

9 Racki Dr. Franjo, *Documenta Historiæ croaticæ*, Zagreb, 1877, p. 291-292.
10 Dabinovic, *L'Histoire juridique de la Croatie*, Zagreb, 1939, p. 85.

Dans le souvenir des peuples, ce roi Zvonimir est resté comme l'incarnation de la justice royale, et sa femme Hélène (une princesse hongroise) comme la providence des pauvres.

C. Puissance et évolution politique.

Quelle était la puissance de ce royaume ? Constantin Porphyrogénète nous assure que le roi Tomislav (925) disposait d'une armée de cent mille fantassins, de soixante mille cavaliers et d'une flotte de cent quatre-vingts navires de guerre. Ce qui suppose une population de deux millions à deux millions et demi d'habitants, soit la population de la Grande-Bretagne à la même époque. Or aujourd'hui, la Grande-Bretagne compte cinquante millions d'habitants et la Croatie, sept millions et demi seulement. Comment expliquer l'anomalie d'un pareil écart ? Tout simplement par le fait de la situation géopolitique de la Croatie. Elle fut sans cesse un champ de batailles et la victime de dévastations constantes. Et surtout, reconnue comme la championne de la civilisation chrétienne en Europe centrale, la Croatie s'est attiré l'animosité de certaines puissances et n'a pas toujours bénéficié de la reconnaissance de ceux qui, grâce à elle, jouissent de la paix et de la prospérité. Les rassasiés n'ont pas d'oreilles pour les affamés.

Après la disparition de la dynastie nationale, les Croates se rallièrent à la couronne hongroise par le pacte de 1102 *(Pacta conventa)* qui garantissait l'indépendance de l'État croate, indépendance sauvegardée du reste par l'institution d'un vice-roi portant l'ancien titre national de *ban* et possédant en Croatie les mêmes pouvoirs que le roi en Hongrie [11]. A part le *ban*, le royaume eut sa diète *(sabor)*, son drapeau, son sceau à lui [12]. Des documents d'archives démontrent que le roi Koloman reconnut si bien l'autonomie de la Croatie qu'il interdit à tout magyar de résider en Croatie sans l'assentiment des autorités croates [13].

La dynastie hongroise des Arpad disparut à son tour et les Croates, suivis en cela par les Hongrois, se donnèrent en 1301 à la dynastie régnante de la maison d'Anjou.

11 Gonnard, *Entre Drave et Slave ?* Paris, 1911, p. 63.
12 *Larousse du XXe siècle*, Paris, 1941, p. 588.
13 Gonnard, *op. cit.*, p. 62.

Cependant, une partie de la nation croate refusa la domination d'une dynastie étrangère et un État indépendant se constitua dans la province d'Herzeg-Bosnie. Ce dernier État succomba sous les coups de l'envahisseur turc et, en 1453, le sultan Mohamed II faisait décapiter le dernier roi : Stiépan Tomasevic. La noblesse, qui s'était opposée longtemps aux rois hongro-croates, se vit impuissante contre les forces turques. La chute de la Bosnie, du reste, était une conséquence des luttes religieuses qui sévissaient dans la population entre catholiques et « bogomiles » *(Krstjani)*. Ces derniers passèrent à l'islamisme sans résistance. Une partie de la noblesse bosniaque, gagnée d'abord par la secte bogomile, adopta ensuite l'islamisme pour conserver ses domaines et ses privilèges [14].

Alors se développa, sur la rive adriatique, un troisième État croate : *la République de Dubrovnik*. Jouissant d'une position stratégique de premier plan, elle devint rapidement, comme Venise, un centre commercial et culturel. On l'appela même l'Athènes croate. République aristocratique, elle avait à sa tête un chef appelé « *knez* ». Et, comme les élections se renouvelaient chaque mois, chacun des nobles pouvait prétendre à gouverner la république au moins une fois dans sa vie. C'est dans ce milieu artistique que F. Gundulic composa son *Hymne à la Liberté*, un des premiers de la littérature européenne (XVIIe siècle) : « Ni l'argent, ni l'or, ni une vie humaine ne peut payer ta beauté si pure [...]. » Cette république survécut jusqu'à l'avènement de Napoléon.

Comme nous l'avons dit plus haut, l'armée turque s'abattit sur la Croatie et ensuite sur la Hongrie. Quand, le 29 août 1526, le roi Ludovic II tomba sur le champ de bataille de Mohac, la Diète se choisit un nouveau roi : Ferdinand de Habsbourg. Après une certaine hésitation, les Hongrois se rallièrent à ce nouveau groupement d'États sous l'égide de l'empire des Habsbourg pour mieux résister au danger commun : l'envahisseur turc.

D'ailleurs, la résistance aux invasions turques coûta cher à la nation croate. En 1491, plus de dix mille nobles tombèrent avec l'évêque Berislavic près de Krbavo. Ils barrèrent du moins, aux armées ottomanes, la route vers l'ouest. Des centaines de milliers d'autres

[14] Jakic, *Provijest Hrv. naroda*, Zagreb, 1941, p. 9.

furent envoyés en esclavage. Mais cette résistance témoigne du sacrifice qu'un peuple peut consentir pour sa liberté. En 1566, le ban Nicole Subic Zrinjski, avec deux mille soldats, défendit la forteresse Siget contre cent cinquante mille Turcs. Il périt, lui et les siens, mais il avait fermé la route de Vienne à l'envahisseur.

L'empire des Habsbourg remplit sa tâche avec plus ou moins d'efficacité. Dès que l'inégalité des différentes nations qui la composaient devenait trop évidente, des troubles se produisaient. La majorité des nations slaves n'accepta jamais la dernière réorganisation de l'empire qui légalisait la domination austro-hongroise. Ainsi le royaume croate, bien qu'il eût conservé son autonomie, exprimée dans un gouvernement et un parlement à part, perdit de son ancienne vigueur. Car bien des provinces qui appartenaient à l'intégrité de son territoire se détachèrent de lui : Bosnie-Herzégovine, Dalmatie, Istrie. Si bien que le royaume croate fut bientôt réduit à la province de Croatie-Slavonie.

La tentative de réorganisation de l'empire des Habsbourg sur une base confédérative se heurta à l'opposition d'une clique de gouvernants. C'est pourquoi, à la fin de la guerre 1914-1918, cet empire s'écroula.

A ce moment, les vainqueurs organisèrent le bassin danubien et les pays balkaniques en plusieurs États slaves. Malheureusement un nouvel État, connu d'abord sous la dénomination de *Royaume des Serbes, des Croates et des Slovènes,* puis de *Yougoslavie,* fut constitué

sur la base d'un centralisme à outrance et, par une violation des accords préalables, sous l'hégémonie de la classe gouvernante de Belgrade. Les parlements croate et monténégrin, qui devaient ratifier l'entrée de leurs États dans l'union sud-slave, ne furent même pas consultés. La Constitution fut votée en l'absence des députés croates. Ce traitement cavalier indisposa les Monténégrins, les Macédoniens et les Croates. Ceux-ci préconisaient une confédération d'États égaux où les traditions de chaque nation seraient respectées et protestaient contre le nom de Yougoslavie donné à un État qui n'englobait même pas la grande nation sud-slave : la Bulgarie.

Le 10 avril 1941, un État croate proclamait l'indépendance du territoire national, indépendance vite compromise par les agissements de l'Italie fasciste et de l'Allemagne nazie. Dès le début, l'Italie s'empara du centre de la Dalmatie et, de concert avec l'Allemagne, détruisit peu à peu, par la suppression progressive des privilèges de la Croatie, toutes les chances de celle-ci à l'indépendance. L'État croate vivota péniblement jusqu'en 1945 [15]. A ce moment la Yougoslavie réapparaît sous le nom de *République populaire fédérative de Yougoslavie* composée de six républiques populaires dont une *République populaire de la Croatie*. Mais cette dernière république ne comporte qu'une partie du territoire croate; l'autre partie forme une république à part sous le nom de Bosnie-Herzégovine. Quant à la forme de la république populaire de la Croatie, elle est en contradiction flagrante avec les principes de la géopolitique. En effet, le centre même du territoire ethnique, c'est-à-dire la région de Bania-Luka, n'est pas inclus dans la dite république.

Puis, si l'on considère la géographie terrestre, il faut bien admettre que, d'après la disposition des montagnes et des fleuves, la Bosnie-Herzégovine est partie intégrante de la Croatie historique. De plus, dans ces deux républiques populaires, les catholiques représentent la majorité, soit 61 %, et les Croates de toutes dénominations religieuses (catholiques, musulmans, orthodoxes) au-delà de 80 % de la population. De sorte que la double question de la liberté politique et de la composition géopolitique de la Croatie s'impose de nouveau à l'ordre du jour.

15 Ant. Ostvic, *La Structure et les Mœurs de la Société croate*, Imp. du Château Thonon, 1950, p. 43.

L'histoire politique de la Croatie s'est développée autour de deux institutions fondamentales : le ban et le sabor. Le ban ou chef du pouvoir exécutif; le sabor ou assemblée du peuple.

Sous l'influence occidentale le ban fut peu à peu proclamé roi et, quand le royaume fut aboli, l'institution du ban, considéré comme suppléant du roi, demeura. Au temps de l'union personnelle de la Croatie et de la Hongrie (1102), et de l'Autriche (1527-1918), le ban resta le chef de l'exécutif, de la justice et de l'armée. Il exerça même le droit de battre monnaie. Le prestige du ban dans la tradition littéraire et folklorique est considérable. On le représente comme le symbole de l'héroïsme, de la fidélité, de la bienfaisance et du patriotisme. L'origine du mot *ban* est iranienne : *Stj. Sakac.* Selon le professeur Bonifacic, l'expression « *kral* » (roi) s'employait dans le sens de chef suprême. Or sur le tableau de Baska (1177) le roi de Croatie s'appelle « *Kral Hr'vat'ski* [16] ».

Le sabor ou assemblée nationale existe depuis treize siècles. La première session qu'enregistre l'histoire fut convoquée en 679 pour déterminer les relations à établir entre l'État croate et les cinq villes adriatiques, encore habitées par les descendants d'une ancienne colonie romaine.

II. — LA SOCIÉTÉ CROATE.

La nation croate se compose de deux éléments principaux : iranien et slave. Chez les Iraniens du VIIe siècle avant notre ère le centre du groupement familial était la maison *(demana)* sur laquelle régnait le maître *(dengpaitis)* avec une autorité absolue [17].

Les Croates, tels qu'ils nous apparaissent au VIIe siècle de notre ère dans le pays qui est aujourd'hui le leur, étaient des guerriers formés en tribus dont l'unité de base était la communauté familiale *(zadruga)*, avec pour centre, la maison *(kuca* ou *dom)* et pour chef un « *gospodar* » ou « *domacina* » dont l'absolutisme s'est peu à peu tempéré sous l'influence slave.

Sur un territoire donné un groupe de familles (en iranien « *vis* », en croate « *ves* ») forme une fraternité *(bratstvo)* commandée par un

[16] Gl. Hamm, *Datiranje glogolshih tekstova*, Zagreb, Radovi Staroslavenskog Institute I, 1952, p. 36.
[17] Mazaheri, *La Famille iranienne*, Paris, 1938, p. 26.

chef *(knez* ou *zupan)*. Chez les Iraniens, la domination exercée par le zupan est plus étendue que celle du *dengpaitis* (maître), puisqu'il est à la fois père et prince [18]. Le territoire (*zautav* chez les Perses, la *zupa* chez les Croates) habité par une tribu *(pleme)* dont la propriété commune *(plemenscina)*, inaliénable et impartageable, était sacrée pour tous les membres de la tribu. L'amoindrissement des chefs de tribus ou communautés familiales est probablement dû, ici encore, à l'influence slave.

A. Période du VIIe siècle.

De ce que nous avons dit il ressort que l'unité sociale la plus large, basée sur le lien de parenté, était chez les Croates la tribu *(pleme)*, composée de plusieurs fraternités *(bratstva)*, comprenant à leur tour plusieurs communautés de familles (*zadruga)*. Sur le plan social encore nous découvrons différentes couches dans la population. Il y avait d'abord les personnes libres et les personnes non libres (colons). Les personnes libres se divisaient en deux catégories principales : les nobles et les roturiers *(slobodnjaci)*. Les nobles, membres des tribus privilégiées, étaient les descendants des plus anciennes tribus et formaient la couche sociale dirigeante, possédaient les charges et les honneurs.

Les roturiers étaient les descendants des Slaves et des autres peuples que les Croates trouvèrent dans leur nouveau pays.

Les colons (kmetovi) cultivaient la terre des seigneurs et des ecclésiastiques.

Les esclaves (robovi) n'avaient aucun droit et étaient la propriété du maître.

Au point de vue administratif, le pays était divisé en unités territoriales *(zupa)*. Les zupas étaient délimitées par les rivières qui les traversaient. La zupa formait en même temps une unité politique, judiciaire et ecclésiastique. Chaque zupa comprenait son château fort, ses chefs-lieux, ses villes libres *(slobodni gradovi)*, et des villages *(ves)* subordonnés à celles-ci. Chacune des trois principales unités sociales *(zadruga, ves, zupa)* possédait ses biens communs. Le chef de la *zadruga* représentait celle-ci devant l'assemblée de la zupa. L'ensemble des zupas formait l'État dirigé par un conseil et par un parlement, sabor, où siégeaient les députés choisis par les tribus et par le clergé.

18 Mazaheri, *op. cit.*, p. 27.

Le chef suprême était le roi ou le prince, élu par le *sabor*. Entre le roi et les zupans il y avait enfin les chefs intermédiaires : les bans.

Les princes d'abord, les rois ensuite, eurent leur cour *(dvor)* organisée sur le modèle de la cour franque. Parmi les hauts dignitaires nous remarquons : le palatin *(dvorski zupan)*, le chancelier *(kancelar)*, le majordome *(djed)*, le chambellan *(komornik* ou *posteljnik)*, l'échanson *(péharnik)*, l'écuyer *(stitonosa)*.

La charge de chambellan, la plus importante, était habituellement assumée par l'évêque de Nin. Au moment de la formation de l'État national, les ordres religieux et en particulier les Bénédictins jouèrent un rôle de premier plan. Ils aidèrent à la création des différentes classes sociales et rendirent possible la fusion des races diverses dans l'unité nationale. Ils furent également de précieux initiateurs dans la politique étrangère du jeune État.

Les principaux magistrats du pays étaient ensuite les zupans, les podzupans et, au dernier degré, les capitaines *(satniks)* et les centeniers *(stotniks)* [19].

C. Établissement du système féodal.

Sous Bela II (1172-1196), huitième roi hongro-croate, se produisit un changement sérieux dans la société croate qui subissait de plus en plus l'influence de l'Occident, surtout celle des immigrants français de la suite de la reine Marguerite, sœur de Philippe-Auguste [20].

Bela II commença à offrir des zupas croates en fiefs à ses vassaux. Jusque-là c'était l'assemblée de la zupa qui choisissait les zupans, de même que les autres fonctionnaires élus pour trois ans. Avec Bela II s'instaurait donc un système féodal qui, à ce moment dans les autres parties de l'Europe, commençait à décliner. En Croatie il se maintiendra jusque dans la moitié du XIXe siècle (1848).

En général la *noblesse* croate s'acquitta au mieux de sa tâche. Grâce à des alliances avec la noblesse des autres pays et à ses relations avec l'étranger, elle introduisit des éléments nouveaux dans la société croate. Les châteaux avec leurs bibliothèques et leurs musées, devinrent des centres de rayonnement culturel où se rassemblait la jeunesse du pays.

19 D'après Ante Ostric, *La Structure et les Mœurs de la Société croate.*
20 Barada-Katic-Sidak, *op. cit.*, p. 85.

La *petite noblesse* suivit les mêmes chemins et se posa en championne des droits populaires.

Face aux seigneurs se dressaient les *villes libres* qui possédaient des privilèges. Outre que leur prospérité était un stimulant pour la noblesse, leur indépendance leur permettait de s'opposer efficacement aux empiètements de quelques tyranneaux.

Les *étudiants* et les *intellectuels* jouèrent aussi leur rôle dans la vie nationale. Les premiers, portant l'épée des chevaliers, étaient souvent un élément décisif dans les querelles qui opposaient les groupes sociaux. C'est pourquoi les populations sont restées attachées à leurs universités.

La solidarité nationale fut parfois ébranlée par de graves injustices d'ordre social. Ainsi quand un magnat hongrois, installé près de Zagreb, F. Tahi, exerça sa tyrannie sur la population, les paysans déclenchèrent une révolution dont l'envergure atteignit les autres tyrans (1573). Jusqu'à l'apparition de la féodalité, le paysan, membre d'une zupa, avait vécu libre sur sa terre et voici que, peu à peu, il se vit privé de la propriété du sol dont il devint uniquement l'usufruitier, sans compter qu'il devait assumer des devoirs onéreux envers les nouveaux propriétaires du fief. Les paysans se levèrent donc contre l'arbitraire de certains seigneurs. Il faut dire cependant que le paysan pouvait facilement rencontrer ses obligations grâce au système de la zadruga dont une des caractéristiques était la division du travail et la spécialisation de ses membres. Si le paysan ne pouvait plus participer, durant l'époque féodale, à l'élection du zupan, il garda cependant bien en mains la zadruga.

C. Le système féodal en Bosnie-Herzégovine.

En Bosnie-Herzégovine la féodalité revêtit un caractère particulier durant la domination turque (1463-1878).

La société turque comprenait deux classes : l'« *acher* » et la « *raja* ». La première classe était primitivement formée de soldats, puis de « *kadijas* » (juges) et autres fonctionnaires de l'État. La « *raja* » comprenait les autres classes sociales. « Tous ces hauts fonctionnaires ottomans *(spahis)* étaient des vassaux du Sultan. Ils formaient une classe privilégiée et avaient le haut commandement de l'armée, la haute

main sur l'administration des finances, sur l'organisation économique du pays [21]. »

Ils tiraient leurs revenus d'un fief concédé *(spahiluk)*. Lorsque les anciens seigneurs croates eurent adhéré à l'islamisme, ils traduisirent leurs titres en ceux de *spahis, aghas* ou *begs* [22]. Les *spahiluks* devinrent rapidement héréditaires.

La *raja* devait assurer l'impôt du sang : les sultans envoyaient leurs serviteurs *(haraclije)* en Bosnie pour y réclamer les jeunes garçons sains et vigoureux, de dix à seize ans, et les diriger sur Stamboul où cette jeunesse entrait dans l'armée des « janissaires » et dans les rangs des fonctionnaires.

Plus tard, quand la Bosnie et l'Herzégovine furent divisées en districts, il s'y forma une sorte d'aristocratie de province qui, peu à peu, rejeta au second plan l'ancienne noblesse non mêlée aux affaires administratives ou politiques.

Avant l'occupation turque, 90 % de la population était catholique. Les diocèses de Bosnie, de Zahumlje, de Trebinje étaient, jusqu'au XIe siècle, rattachés à l'archidiocèse de Split, métropole du royaume croate [23].

La Bosnie-Herzégovine avait les mêmes institutions sociales que celles du reste de la Croatie, par exemple la noblesse et le ban. Les rois hongro-croates firent effort pour reprendre cette province tombée aux mains des Turcs, convaincus qu'ils étaient qu'elle faisait naturellement partie intégrante du royaume croate.

Les luttes séculaires ont créé le type bosniaque, renfermé, courageux, sentimental. Ce dernier élément de son caractère s'exprime dans les chansons populaires : les *sevdalinke*. Le Bosniaque aime l'ordre et la discipline dans l'activité sociale. Un chef juste et sympathique peut être sûr de l'attachement et de la fidélité de ses sujets.

D. La zadruga.

Comme nous l'avons mentionné, la *zadruga* ou communauté familiale était l'institution fondamentale de la société croate. Selon le Dr Kriskovic, la zadruga représentait l'union de plusieurs familles,

21 Isvic, *op. cit.*, p. 84.
22 Isvic, *op. cit.*, p. 87.
23 O. Domonik Mandic, o.f.m., *Hrvatstvo Bosne i Herzegovine*, Buenos-Aires, 1954, *Hrvatska Revija*, God. IV, Sv. 1, p. 23.

liées par la parenté, qui, sous la direction d'un chef commun, cultivaient le sol et jouissaient en commun de ses fruits [24]. Le travail et tous les actes de la vie s'y déroulaient sous la direction du chef *(gospodar, domacina, starjesina, gazda)*. Ce chef était élu par tous les membres majeurs de la zadruga. Il n'était pas un maître absolu, mais le premier parmi des égaux. Sa femme, la *gospodorica*, s'occupait du foyer.

Je me souviens encore d'un des derniers chefs d'une zadruga, dans ma commune natale. Il s'appelait Marko Kirin. Sous sa direction cette zadruga avait vraiment prospéré. J'aimais causer avec le vieux Marko. Un jour je lui demandai comment il avait réussi à diriger sa zadruga à l'unanime satisfaction des membres. Il sourit et me répondit : « Voilà, quand survenait un différend, je ne me prononçais jamais sur-le-champ. Je me retirais dans mon jardin et quand je sentais que ma sérénité était au diapason de celle de la nature, je revenais et décidais pour le mieux [...]. »

Sur le plan juridique, chaque zadruga formait une personne morale qui pouvait posséder et agir en justice. En plus des biens communs chaque famille avait droit à des biens particuliers *(osebunjak)*. Cette zadruga commença à disparaître vers la fin du XIXe siècle par suite de l'idéologie libérale de la libre concurrence.

Mais à côté de la zadruga il y avait la *zemljisna zajednica* ou communauté des terres, des bois et des prairies, appartenant à un village et aussi les communes des nobles qui ont subsisté jusqu'à nos jours.

Parmi ces dernières il faut noter celles de Poljice, en Dalmatie, qui conserve les traditions de la dynastie nationale; et celle de Turopolje en Croatie slavonique, qui possédait une propriété remarquable. Les membres de cette dernière famille portaient les costumes des nobles dans les fêtes nationales et, jusqu'à une date récente, refusaient d'épouser des femmes d'une autre classe sociale : bourgeoise ou paysanne.

E. La société marxiste.

L'État yougoslave — et donc la République populaire croate — s'est vu imposer un nouveau système social fondé sur les principes marxistes. Une société nouvelle se forme sous la poussée de certaines circonstances économiques, sociales, culturelles ou politiques dont

[24] Kriskovic, *op. cit.*, p. 9.

l'influence est souvent décisive. Mais cette influence peut être artificiellement majorée... La Croatie compte sept millions et demi d'habitants. Sa paysannerie demeure gardienne de la tradition et, avant l'instauration du régime communiste, elle représentait 80 % de la population. Or actuellement la population urbaine gagne sur la population rurale grâce à la promotion de la classe ouvrière qui atteint 40 %. De plus, un quart de la classe paysanne se trouve encadré dans les coopératives agricoles. Quant à la bourgeoisie et aux riches propriétaires du sol, ils sont progressivement éliminés et remplacés par les fonctionnaires du parti, de la police, de l'armée, des syndicats, de l'administration, etc. Ces dirigeants sont devenus la classe privilégiée et s'efforcent d'anéantir les vestiges du passé pour édifier une société marxiste sans liens avec des traditions quelconques. Pour atteindre ce but les communistes disposent de la puissance du parti unique et de l'étroite dépendance de chaque citoyen à l'État qui devient ainsi l'unique patron et possesseur du sol. Cependant, une société, même marxiste, ne se forme pas sans la collaboration active de toute une population, sans la mobilisation spontanée de toutes les forces disponibles. Or les dirigeants actuels du pays ont compté sans les réalités psychologiques, politiques et économiques du pays. Ils représentent déjà une classe, par la dictature arbitraire, à part qui s'impose à une population hostile. Ce parti de fonctionnaires a contre lui une tradition deux fois millénaire, une religion vivace et une conscience nationale éveillée et avertie. Un vaste mouvement de réaction est sans cesse en branle dans toutes les couches de la population rurale et même ouvrière, chez les employés et chez les étudiants : la rupture brusque avec un mode de vie séculaire, la précarité aussi des moyens de subsistance ont mécontenté tout un monde jusqu'alors en parfaite cohésion.

CONCLUSION.

Les Croates charrient dans leurs veines un sang dont la richesse vient du croisement de la race iranienne avec la race slave (avec aussi, en moindre proportion, les races diverses qui ont traversé leur route au cours des siècles). Au fond de leur tempérament, nous retrouvons ainsi l'influence des Goths, des Illyriens, des Grecs et des bourgeois romains. A tous ces apports naturels vint, au VIIe siècle, s'ajouter

celui du catholicisme qui unifia, dans l'esprit chrétien, les éléments des traditions diverses. Les Croates adhérèrent à l'Église catholique bien avant les autres Slaves, et cet acte leur permit de se ranger parmi les peuples civilisés et de pénétrer dans la communauté internationale. La valeur culturelle de ce peuple est attestée par d'innombrables chefs-d'œuvre artistiques et littéraires de même que par de sérieuses contributions scientifiques [25].

Quant à la société croate, voici comment on peut fixer les phases de son évolution : au cœur de la « Croatie blanche », sur les versants des Carpathes, dans la région de l'actuelle Pologne, de l'Ukraine, des pays tchèques et slovaques, s'est formée la synthèse des Croates iraniens et des Slaves. Ces derniers eurent une influence prépondérante et le caractère belliqueux des Croates iraniens s'adoucit sous l'action de la sentimentalité slave.

Organisée en familles et en tribus de familles dépendantes d'un pouvoir central, la société croate subit, sur la côte adriatique, une transformation au contact des habitants du pays qui continuèrent de jouir de tous les droits civils comme citoyens des villes libres ou comme paysans cultivant les terres plus ou moins dépendantes des villes, des dignitaires ecclésiastiques ou des princes croates.

Le *sabor* (parlement) comptait des soldats, des délégués des villes et des membres du clergé. Au sujet des soldats, leur participation à la vie politique venait du fait que chaque unité administrative fournissait cent soldats (une *stotnija*) et que, sacrifiant leur vie pour la défense de la patrie, ils gagnaient bien le droit de donner leur avis dans la direction des affaires publiques.

25 Le collège croate de Rome, Saint-Jérôme, fut fondé en 1453. La première imprimerie s'organisait à Senj en 1494. Le premier savant atomique fut Roger Joseph Boskovic, un jésuite croate (1711-1787) et grand ami de Benjamin Franklin. Un des architectes célèbres de la Renaissance, Lucian Vranjanin († 1479), connu sous le nom de Laurana, fut l'ami et le protecteur du Greco. Selon le professeur C. T. H. Hayes (Columbia University), « the outstanding sculptor of the latest age is a croatian: Ivan Mestrovic (1883-) ». Un dominicain croate, devenu cardinal, Ivan Strozkovic, de Dobrovnik, présida quelques sessions du concile de Bâle (1431). Le pape Sixte V, né Peretic, gouverna l'Église de 1585 à 1590. Un missionnaire croate, I. Ph. Vezdin, composa la première grammaire hindoue (sanscrit). Vatroslan Jagic (1838-1923), un des plus grands slavistes, est né à Varajdin. Le jésuite croate Juraj Krizanic (1618-1683) se rendit en Russie pour travailler à l'union culturelle et religieuse de tous les Slaves. Le Dr L. Rujicka, un chimiste prix Nobel, est un Croate qui vit en Suisse. Le célèbre mariologue K. Balic, o.f.m., est né en Dalmatie. Marco Polo (1254-1323) était né à Korcula, Dalmatie. Le Croate M. Zmajevic fut le premier armateur de la flotte russe de la Baltique (1700), tandis qu'un autre Croate, le comte Vojnovic (1752-1812), devenu amiral, organisait la flotte russe de la mer Noire (voir B. S. Pandzic, *A Review of Croatian History*, Chicago, 1954).

Quand la Croatie s'unit à la Hongrie, elle se soumit évidemment à une dynastie étrangère. Mais sous le signe d'une égalité parfaite soulignée dans la cérémonie du double couronnement : le roi devait ceindre l'une après l'autre la couronne hongroise et la couronne croate. En outre, le pouvoir royal s'exerça en Croatie, non par le roi directement, mais par un vice-roi : soit le *hertzeg* (fils du roi), soit le *ban*, magnat croate muni de tous les pouvoirs du roi.

Il faut dire toutefois que, sous l'action de la dynastie étrangère, la société croate perdit de son caractère démocratique. Les chefs de *zupa* (provinces), autrefois élus par elles, furent peu à peu directement nommés par le roi qui avait transformé les zupas en fiefs royaux. Parmi les bénéficiaires de la munificence royale on comptera bientôt des étrangers venus se mettre au service du roi. La dynastie hongro-croate introduisit donc le système féodal. Elle provoqua ainsi la division du territoire croate.

A vrai dire, la Bosnie-Herzégovine fut toujours opposée à la reconnaissance de la dynastie hongroise. Elle formait royaume à part avec dynastie nationale. Par le fait de ce particularisme national, la Bosnie-Herzégovine se détacha progressivement du Vatican et une secte religieuse nationale, celle des « bogomile » ou « patarene » y prit la direction des affaires religieuses [26]. De sorte que le caractère universel de la religion chrétienne y perdit de son prestige et de sa force d'attraction. Il faut dire que l'exploitation du sentiment religieux par les politiciens favorisa cette déchéance de l'esprit « catholique ». Mais en Bosnie-Herzégovine l'organisation sociale demeura la même que celle de la Croatie slavonique ou dalmate jusqu'à la conquête turque. A ce moment la secte des « Bogomile » passa tout entière à l'islamisme, de même qu'un bon nombre de catholiques, en Herzégovine orientale surtout, embrassèrent l'orthodoxie [27].

La lutte quatre fois séculaire contre les Turcs ramena un certain nombre d'orthodoxes dans les régions dévastées de la Croatie bosniaque, slavonique et dalmate, ce qui entrava le développement d'une culture

[26] Rev. Charles Kamber, *Islam in Hrvatskina zemljana.*

[27] En 1530, Benedicte Kuripecic entreprit un voyage officiel en Bosnie et y trouva des catholiques romains parmi les anciens Bosniaques; des orthodoxes parmi les descendants des Grecs; des musulmans qui la plupart étaient Turcs : soldats et fonctionnaires qui maintenaient leur pouvoir sur les populations chrétiennes par la force (voir B. Curipeschitz, *Itinerarium oder Botschafts raiss-church Bosnien, Serbien, Bulgarien, nach Konstantinopel, 1530,* Innsbruck, 1910, p. 39).

homogène de l'*intelligentia* croate. Outre l'organisation territoriale, avec *ban* et *sabor*, il y eut une organisation propre aux régions de la frontière turque, la *kraina*, formée par les officiers des unités militaires qui nommaient eux-mêmes les chefs civils, sauf ceux d'un village. Cette administration militaire réglait étroitement la vie de la population.

Au début du XXe siècle, la société croate comprenait donc une majorité de catholiques et des minorités orthodoxes et musulmanes. Dans les *zadruga* (communautés de familles) et les communes des nobles *(Turopolje, Draganic, Poljice)* se retrouvent des institutions proprement croates, tandis que dans le *sabor* et dans l'octroi des privilèges aux villes et aux nobles nous relevons la trace des traditions romaines, féodales et turques.

Les premières années du XXe siècle virent le réveil de la paysannerie croate. Sous la royauté yougoslave, les paysans croates des différentes provinces prirent conscience de leur force et de leurs droits (mouvement de Radic). Dès lors un double mouvement prendra forme et vie : un mouvement culturel *(Seljacka sloga)* qui s'ingénia à conserver les costumes, la musique, les danses folkloriques et les coutumes nationales; puis un mouvement économique *(Gospodarska sloga)* qui visa à favoriser l'indépendance économique du paysan. A côté des institutions culturelles de la bourgeoisie et des intellectuels (Sokol, Junak, Matica Hrvatska, Napredak, etc.), à côté du mouvement catholique (Orao et Krizari, qui organisaient les jeunesses paysanne, ouvrière, bourgeoise et intellectuelle; Domagoj qui s'occupait des étudiants), à côté de l'organisation musulmane *Gajret*, il y eut donc le remarquable mouvement paysan.

A mesure que la société croate affirma son indépendance nationale, elle s'adonna peu à peu aux réformes nécessaires et régla ses relations avec les nations voisines.

Quelle a été l'influence marxiste sur cette société croate moderne ? Il est trop tôt pour pouvoir répondre. Toutefois, nous osons affirmer que la société croate actuelle veut une réforme des institutions au sein d'un État démocratique, mais en conservant son rattachement à la tradition millénaire. Tout porte à croire que cette réforme s'accélérera par l'action d'une classe ouvrière plus nombreuse et plus vigoureuse. A l'heure actuelle, toute la population souffre de l'inexpérience des

nouveaux dirigeants et du matérialisme envahissant. Mais cette souffrance commune scellera l'union des classes sociales. Le marxisme dogmatique qui fait fi des valeurs spirituelles sera finalement dépassé par le dynamisme de la vie. Son échec favorisera le prestige des intellectuels et des puissances spirituelles. Si bien que la nouvelle société croate deviendra un facteur de progrès et de collaboration internationale.

Milivoj Mostovac,
professeur à la Faculté des Arts.

Hawthorne and the Nature of Man

Changing Personality Concepts in the Nineteenth Century

The whole view of man which had once provided a frame of reference for comprehending the universe and man's relation to it had been narrowed in the nineteenth century from a religious-communal outlook to a restless individualism moving steadily in the direction of a self-frustrating egotism. The self-sufficiency which had shattered the traditional unities of theology and society tended to atomize the traditional psychology also. As Nathaniel Hawthorne, in multiple variations upon his recurrent theme of isolation, had registered the former ruptures with the ancient Chain of Being, he also reflected in his symbolism of heart versus head the final division within the nature of man himself.

Of course, there is a sense in which the opposition between flesh and spirit, and heart and head, is a universal problem by no means capable of restriction to relatively modern phenomena. The struggle between reason and passion in man is as old as human history. It might be more exact to say that it *is* human history. But Hawthorne was not speaking of this in his heart and head symbolism. What he did refer to — with a penetration all the more remarkable because he was not a professional philosopher, and because the phenomenon was in his day of fairly recent occurrence — was a disintegration of man marked by the separation of human faculties hitherto considered integrally related for over two thousand years of Aristotelian-Christian tradition. For though the moral drama of Everyman always involved some degree of conflict between the intellect and the will, these two faculties, however distinct, had been universally regarded as a partnership (like that of body and soul), composing the *psyche* of man in an indissoluble union.

This had been the doctrine of the Scholastics of the Middle Ages and the core of the psychology taught by the Puritans at Harvard College.[1] It was still basic knowledge in Hawthorne's college training,[2] assumed by educated men and officially imparted from rostrum and pulpit. Nevertheless, along with the gradual loss of a respectful recognition of the duality of man's nature, the accepted union between the soul's faculties was beginning to crack under the dislocations of divisive individualism and the special emphases of its rival forces. Calvinism and Evangelism, Rationalism and Romanticism, had each stressed one psychical component to the neglect, or exclusion of the other. More and more, to adopt a simile from the body politic, the new factions pleading to represent man asserted the rights of special constituents with a sectionalist vigor that obscured the interests of the commonweal. And, as a result, instead of a just representation of the whole man there emerged a partiality which begot schism in the soul, with the tyranny first of one half, and then of the other, exercising temporary, or local, control. Poe and Whitman[3] are good examples of the extreme divisions which had come about in Hawthorne's time, but Poe is of special interest for two reasons: (1) because his extreme tendency towards abstractionism of the sensible objects of experience ended in an unnatural intellectualization of even the carnal; and (2)

[1] Perry MILLER, *The New England Mind* (New York, 1939), p. 239: "Their psychological doctrine existed ready made, and they themselves contributed no ideas or propositions to it." Also (*ibid.*, p. 270) : "Protestantism inherited the dominant Aristotelian tradition, the empirical doctrine of the faculties classified and defined [...]." See, moreover, James J. WALSH, "Scholasticism in the Colonial Colleges", in *New England Quarterly*, 8 (1932), pp. 483-532.

[2] See Nehemiah CLEAVELAND, *History of Bowdoin College, with Biographical Sketches of Its Graduates, 1806-1879, incl.*, edited and completed by Alpheus Spring Packard (Boston, 1882), p. 88: "Hedge's *Logic* was a Sophomore, and *Locke on the Human Understanding* a Junior Study, both committed to a tutor. In the Senior year, Stewart's "Elements of the Philosophy of the Human Mind" comprised, with Locke of the year before, our metaphysics; and "Paley's Evidences" and "Butler's Analogy" our course in Christian evidences [...]." See also Norman Holmes PEARSON, "The College Years of Nathaniel Hawthorne" (Unpublished Monograph, Yale University, 1932), pp. 58-59. To the list of works given by Professors Cleaveland and Packard, Professor Pearson adds William Enfield's *Natural Philosophy*. Of the philosophy taught in American colleges during Hawthorne's student days, Perry Miller says: "This correlated Christian morality with the faculty psychology and 'the law of nature'" (*American Thought, Civil War to World War I* [New York and Toronto, 1954], p. x).

[3] Whitman's extreme statements about the dignity of the body are the natural reactions of one seeking to establish a just recognition of the sensuous element in experience unnaturally denied by equally extreme idealisms, genteelisms, etc. See his eulogy of the parts of the body in *I Sing the Body Electric*: "O I say now these are the Soul!" (Walt WHITMAN, *Poems and Prose*, ed. Mark VAN DOREN, New York, 1945, p. 168).

because he perceived this process whereby the traditional faculties of the soul had been separated from each other and yet was quite powerless to control it.

The dehumanized characters who are Poe's heroines (Madeleine, Ligeia, and Berenice) are logically portrayed as vindictive vampires because their sexless lovers have perverted their souls, apart from their bodies, into the object of possession — a complete reversal of the natural order of experience which, by disjoining the spirit from its corporeal complement, had isolated the soul from its normal condition of operation and replaced human nature with an impossible angelism. Only the intensity of Poe's imagination saved such higher mathematics of eroticism from ridicule. But, as D. H. Lawrence seems to observe, Poe's women return from the grave to wreak vengeance upon their lovers for the unnatural deprivation of the just dues of nature.[4] The incest theme in Poe represented perversion in a double sense, only one of which the grasped at all. The other, the attempt of the mind to feast upon itself, was less shocking because it was more common and less sensational.

The strength of this impulse for the separation of the soul's faculties is apparent in that, although Poe was not unaware of the disunifying effects of the new religion of scientism,[5] he was himself incapable of acting upon the materials of experience except as intellect, or as will, never as both together. In him, says Allen Tate, "We get the hypertrophy of the intellect and the hypertrophy of the will".[6] This affords (what was partly discernible to Poe himself in his synaesthetic sensibility)[7] a striking apprehension of the disintegration of modern personality — a discovery for which Tate regards him as "the transitional figure in modern literature".[8]

But if the disintegration of personality was the great fact of the modern world, Poe was not alone in recognizing it. If less intense, if

[4] *Studies in Classic American Literature* (New York, 1923), pp. 108, 115, 147.

[5] See "The Colloquy of Monos and Una", in *The Works of Edgar Allan Poe*, IV (New York, 1903), pp. 332-333.

[6] Allen Tate, "The Angelic Imagination", in *The Forlorn Demon* (Chicago, 1953), p. 67.

[7] See *The Colloquy of Monos and Una*, p. 337: "The senses were unusually active, although eccentrically so — assuming each other's functions at random." (In citing this, Allen Tate [*op. cit.*, p. 62] calls our attention to Baudelaire's *Correspondences*: "*Les parfums, les couleurs, et les sons se répondent.*")

[8] Tate, *op. cit.*, p. 63.

less morbid in his record of this disjunction of man's nature, Hawthorne was also a constant witness to it. It is suggested not only in the incomplete portraits of his major feminine creations (so patently unfinished that the Priscillas and Hildas, and the Zenobias and Miriams, seem necessary additions to each other to compose a whole woman), but in practically all the characters who appear in Hawthorne's fiction. Gervayse Hastings of *The Christmas Banquet* only "looks like a man". For, when you come close to him, "you find him chill and unsubstantial — a mere vapor".[9] The source of his deficiency is in the heart.[10] This is also the lacuna in Lady Eleanor Rochcliffe (*Lady Eleanor's Mantle*) in whose death "Nature is avenged".[11] Richard Digby, too (*The Man of Adamant*), who has no feelings for others, petrifies in the cave which symbolizes the depth of his withdrawal from human sympathy.[12] And Ethan Brand, who alone of Hawthorne's gallery of sinners has specifically committed the Unpardonable Sin, is a fiend whose heart is of indestructible marble.[13] On the other hand, Hollingsworth of *The Blithedale Romance,* whose development is also described by Hawthorne as unnatural, has become monstruous like Brand from an opposite cause — because his mind has contracted disproportionately to his heart's expansion.[14]

Hawthorne would not have been so sensitive to the unnatural deviations to which the times were tending had he not possessed some fixed standard by which to judge the propriety of man's actions. For one thing, he had always subscribed to the traditional philosophic inheritance of the West which defined man as a creature composed of body and soul, the two functioning cooperatively for the expression of the whole personality. The idea is implicit in his work generally, but it is occasionally stated with an explicitness that conforms quite readily to the simplest doctrinal catechism of Christian instruction, as well as to the most refined scholastic definition. In *The Birthmark* Hawthorne had designated the fatal hand of imperfection which symbolized

[9] Nathaniel HAWTHORNE, *The Complete Works of Nathaniel Hawthorne, with Introductory Notes by George Parsons Lathrop,* Riverside edition, 13 vols. (Boston and New York, 1892), II, p. 322. Hereafter referred to as *Works.*

[10] *Ibid.,* p. 345.

[11] *Ibid.,* I, p. 325.

[12] *Ibid.,* III, pp. 571-573.

[13] *Ibid.,* p. 498.

[14] *Ibid.,* V, p. 382.

Georgiana's humanity as "the bond by which an angelic spirit kept itself in union with a mortal frame".[15] In *The Scarlet Letter* the substantial union of body and soul was basic to the "Leech's" diagnosis of his patient's malady: " 'You, Sir [addressing Dimmesdale], of all men whom I have known, are he whose body is the closest conjoined, and imbued, and identified, so to speak, with the spirit whereof it is the instrument.' "[16] Again, " '[. . .] a sickness, a sore place, if we may call it, in your spirit, hath immediately its appropriate manifestation in your bodily frame. Would you, therefore, that your physician heal the bodily evil? How may this be, unless you first lay open to him the wound or trouble in your soul?' "[17]

Previously to Chillingworth's confrontation of Dimmesdale in this manner, moreover, there had been appropriate preparation for such a diagnosis, skillfully introduced through the thought-stream of the old physician as he sifted his analysis toward a conclusion.

> He deemed it essential, [. . .], to know the man, before attempting to do him good. Wherever there is a heart and an intellect, the diseases of the physical frame are tinged with the peculiarities of these. In Arthur Dimmesdale, thought and imagination were so active, and sensibility so intense, that the bodily infirmity would be likely to have its groundwork there.[18]

Later, as his investigations revealed encouraging signs that he was progressing toward a solution, Chillingworth narrowed his researches in the direction which showed the greatest promise of "knowing the man". Here again his hypothesis was postulated upon a union of body and soul. " 'This man [Dimmesdale], [. . .], pure as they deem him, — all spiritual as he seems, — hath inherited a strong animal nature from his father or his mother. Let us dig a little further in the direction of this vein!' "[19]

Besides these examples from *The Scarlet Letter*, there are numerous other instances in Hawthorne's works which show his acceptance of

[15] *Ibid.*, II, p. 69.
[16] *Ibid.*, V, p. 166.
[17] *Ibid.*, p. 167.
[18] *Ibid.*, p. 152.
[19] *Ibid.*, p. 159. Note also Hawthorne's description of the type of colonial scientist represented by Chillingworth: "In their researches into the human frame, it may be that the higher and more subtile faculties of such men were materialized, and that they lost the spiritual view of existence amid the intricacies of that wondrous mechanism, which seemed to involve art enough to comprise all life within itself" (*ibid.*, p. 146).

the Aristotelian-Christian conception of man's nature. Browne, the provincial craftsman, whose competence became human greatness in one inspired moment, triumphed over the merely mechanical skill of his hands when the whole man became involved in the creative process. Explaining his single magnificent carving to wondering Copley, he said simply: "[...] I wrought upon the oak with my whole strength, and soul, and faith." [20] Phœbe Pyncheon who, for all her girlish weaknesses, represents Hawthorne's fullest attempt to portray a balanced woman, [21] is described as "a religion in herself, warm, simple, true, with a substance that could walk on earth, and a spirit that was capable of heaven". [22] Earlier Hawthorne had observed with the saltiness of New England idiom, "Mankind are earthen jugs with spirit in them". [23]

In addition, therefore, to holding the traditional views of the nature of man as a creature of body and soul, closely united and interdependent, Hawthorne also followed the traditional Western psychology which conceived the soul of man as consisting of two major faculties, the intellect and the will. The ideal relationship between them involved harmonious cooperation. Where either faculty had assumed an unreal autonomy, he showed that there followed an unnatural fragmentation of the personality which led to the disasters symbolized in the destructiveness of Rappaccini (*Rappaccini's Daughter*) and of Aylmer (*The Birthmark*), and in the monmania of Ethan Brand (*Ethan Brand*) and of Hollingsworth (*The Blithedale Romance*).

But Hawthorne's obvious respect for the influence of the heart in human affairs might lead us to conclude that he regarded this faculty as the great humanizer. Musing on the fate of Ethan Brand, Melville had written to Hawthorne: "I stand for the heart. To the dogs with the head! I had rather be a fool with a heart, than Jupiter Olympus with his head. The reason the mass of men fear God, and at bottom

[20] *Ibid.*, II, *Browne's Wooden Image*, p. 355.

[21] Not only is Phœbe a home-body and a church-goer, but (for all her simple wholesomeness) she "occasionally obeyed the impulse of Nature, in New England girls, by attending a metaphysical or philosophical lecture [...]". Phœbe is also an outdoor girl who loves "rural air in a suburban walk, or ocean breezes along the shore [...]". She listens to concerts. She goes to the "movies". She is a devastating "shopper". And, of course, she falls in love (*Works*, III, pp. 209-210). See also the moral strength which she evinces when informed of the Judge's death and of Clifford's and Hepzibah's flight (*ibid.*, pp. 356-357).

[22] *Ibid.*, III, p. 202.

[23] *The American Notebooks by Nathaniel Hawthorne*, ed. Randall Stewart (New Haven, 1932), p. 97. Hereafter referred to as *American Notebooks*.

dislike Him, is because they rather distrust His heart, and fancy Him all brain like a watch." [24] With this, undoubtedly, Hawthorne would have mainly agreed. But in Hollingsworth, for example ("not so much an intellectual man, [...], as a great heart" [25]), Hawthorne was capable of creating a character who became a monstrosity not because of a disproportionately developed intellect, but rather because of a want of proper intellectual development. More brain, and less passion, might have saved Hollingsworth from becoming "the cold, spectral monster which he had himself conjured up, and on which he was wasting all the warmth of his heart [...]". [26] It was his ignorance that spurred his fanaticism to such desperate and ruinous lengths, no less than it had been Brand's, or Aylmer's, inordinate quest of knowledge which had perverted their high attainments.

Darrel Abel has observed that Holgrave, the young reformer in *The House of the Seven Gables*, is similar to Hollingsworth in many ways. [27] Both have a plebian background, a practical dexterity, a zest for re-making society, and a limited education. [28] At first Phœbe Pyncheon had distrusted Holgrave because, with his intellectual detachment and his cold analysis of society, he seemed to lack an affectionate nature. [29] Yet Holgrave never rode any hobby so hard that he was in danger of becoming an unbalanced philanthropist. His being was more complex. His experience, young as he was, had led him to believe "that a man's bewilderment is the measure of his wisdom". [30] This saving skepticism, as well as a good heart, had kept him from acquiring the same kind of empire over Phœbe's heart which Hollingsworth had sought to impose on Zenobia, Priscilla, Coverdale, and all who came under his spell. Holgrave's rare reverence for another's individuality,

[24] Letter dated [Pittsfield, June (?), 1851]. Quoted, with permission, as all reference to Hawthorne letters, from the collection assembled at Yale University by Norman Holmes Pearson and his colleagues for their forthcoming edition of Hawthorne's correspondence.

[25] *Works*, V, p. 344. Note also: "As for external polish, [...], he never possessed more than a tolerably educated bear [...]" (*ibid.*, p. 352).

[26] *Ibid.*, V, p. 382.

[27] "Hawthorne's Skepticism About Social Reform, With Especial Reference to *The Blithedale Romance*", in *The University of Kansas City Review* (Spring, 1953), p. 184.

[28] *Works*, III, pp. 216-217: "Holgrave had read very little [...]."

[29] *Ibid.*, p. 213: "Phœbe felt his eye, often; his heart, seldom or never."

[30] *Ibid.*, p. 214. Significantly, Holgrave recognized that this "complex riddle ["such an odd and incomprehensible world"] [...] requires intuitive sympathy, like a young girl's, to solve it".

in turn, preserved him from the destructive monomania of Hollingsworth's cold, spectral monster of a "philanthropic theory". [31]

As Hawthorne remarked of Holgrave: "[...] he had never violated the innermost man, but had carried his conscience along with him." [32] He had never suffered his speculations to replace his feelings and had, thereby, kept his being intact by the balance maintained between the dual components of his personality. Hollingsworth, on the other hand, had narrowed the compass of his spirit to passion for his own philanthropic theory. "Such prolonged fiddling upon one string, — such multiform presentation of one idea!" [33] — was fast driving him mad.

> Sad, indeed, but by no means unusual: he had taught his benevolence to pour its warm tide exclusively through one channel [...]. Had Hollingsworth's education been more enlarged, he might not so inevitably have stumbled into this pitfall [...]. He knew absolutely nothing, except in a single direction, where he had thought so energetically, [...], that, no doubt, the entire reason [...] of the universe appeared to be concentrated thitherward. [34]

The frustrating imbalance of Hollingsworth is developed logically in *The Blithedale Romance* to its culmination in the suicide of Zenobia and in the destruction of the reformer's own schemes. But always Hawthorne keeps calling the reader's attention to Hollingsworth's one-sidedness. His besetting sin, philanthropy, "is apt to be a moral obliquity". [35] His professional philanthropy "is perilous to the individual whose ruling passion, in one exclusive channel, it thus becomes". [36] He is finally ruined by an "overplus" of purpose. [37]

Reformers in general, because they have over-simplified the conditions of life, come in for steady criticism from Hawthorne. In *The Hall of Fantasy* there is "a veritable herd of real or self-styled reformers". Some of them were "men whose faith had embodied itself in the form of a potato". Others had attributed "a deep spiritual significance" to their long beards. Like Hollingsworth they were blinded by "one idea" — the abolitionist brandishing his like a flail, and many of the others so dazzled by the brightness of some one

31 *Ibid.*, V, p. 382.
32 *Ibid.*, III, p. 212.
33 *Ibid.*, V, p. 383.
34 *Ibid.*, pp. 382-383.
35 *Ibid.*, p. 471.
36 *Ibid.*, p. 595.
37 *Ibid.*, p. 598.

fragment of truth "that they could see nothing else in the wide universe".[38] In *The Procession of Life*, almost as if he were blueprinting the character of Hollingsworth, Hawthorne had written: "[...] though the heart be large, yet the mind is often of such moderate dimensions as to be exclusively filled up with one idea."[39] Sometimes, as his patience with do-gooders thinned, Hawthorne called these narrow agents of the world's destiny "bores of a very intense water", or "bats and owls" who buzzee around the beacon truth of an original thinker like neighbor Emerson.[40] But it was not their strange dress, or their odd behavior, which drew Hawthorne's fire so much as an eccentricity that went deeper into their beings. Nor did Hawthorne spare his relatives, or himself, if he uncovered this eccentricity there. It was "an awful squint" in philanthropic Elizabeth Palmer Peabody (his sister-in-law) when she, too, wielded the "one idea" of the abolitionist like a flail.[41] It was "only one-eyed people who loved to advise" — even when that half-visioned adviser happened to be an American consul by the name of Nathaniel Hawthorne who had presumed the right to moralize to a down-and-out American clergyman stranded in Liverpool.[42]

Whether the cause of the imbalance was a deficiency of heart or head was immaterial. It could be either, for neither the heart nor the head alone represented the whole man. It was the imbalance itself which gave tyrannical power to one or the other, and caused the squints and the blindness. This was the initial distortion and the source of the disintegrations which turned men like Brand and Hollingsworth into monsters. In *Ethan Brand* it was not the acquisition of knowledge which was evil, but the failure of the self-made philosopher to balance his intellectual gains with a corresponding moral advance. "Then ensued that vast intellectual development, which, in its progress, disturbed the counterpoise between his mind and heart."[43] The heart withered as the mind expanded, and so the human being ceased to

[38] *Ibid.*, II, p. 205, *passim.*
[39] *Ibid.*, p. 246.
[40] *Ibid.*, pp. 41-43, *passim.*
[41] Letter to Elizabeth Peabody, dated Liverpool, August 13, 1857. Hawthorne assured Miss Peabody that "like every other Abolitionist, you look at matters with an awful squint, which distorts everything in your line of vision; and it is queer, though natural, that you should think that everybody squints except yourselves".
[42] *Our Old Home*, I (*Works*, VII), p. 46.
[43] *Works*, III, p. 494.

fulfill his nature and became something other than human — a "fiend". Hawthorne could not be more explicit in repeating the origin of the transformation. "He [Brand] began to be so from the moment that his moral nature had ceased to keep the pace of improvement with his intellect." [44] Thus, not only does Hawthorne identify human perversity with aberration from a naturally established order between heart and head, but he locates human excellence where the balanced relationship prevails. A survey of the standards by which he adjudges the merits of various human categories makes this plain.

Of friends. — Much explanation has been offered to account for Hawthorne's reserve with those who might have been expected to compose the intimate circle of his friends, neighbors like Ralph Waldo Emerson, and fellow artists like Longfellow and Lowell. But, notwithstanding the community of interests which seemed natural between him and such persons, Hawthorne was more at home in the society of individuals like William Pike and Francis Bennoch. Rose Hawthorne, his youngest child, has given us some insight into her father's preference for Pike, the Salem carpenter and politician. For, like posterity, she at first found this predilection puzzling: "He [Pike] was so short, sturdy, phlegmatic of exterior, and plebian." [45] But she soon noticed, on closer acquaintance, that he was a combination of earthiness and intelligence, with unexpected imagination and subtlety, and an irresistible humility. Hawthorne himself has told us of his attractions to Bennoch, an English businessman and amateur *littérateur*. "If this man has not a heart, then no man ever had. I like him inexpressibly, for his heart and for his intellect [...]." [46]

Of Women. — Like his choice in friends, his ideal of womanhood (partly delineated in the character of Phœbe upon whom we have commented previously) [47] was dictated by Nature's holy plan. Certainly it was not to be found among the bluestockings, who (in Hawthorne's estimation) had violated the sharp division lines of Nature

[44] *Ibid.*, p. 495.

[45] Rose Hawthorne Lathrop, *Memories of Hawthorne* (Boston and New York, 1897), p. 154. (For Hawthorne's encouragement of Pike's studies and his dependence upon Pike's practical judgment see Randall Stewart, "Hawthorne and Politics", in *NEQ*, V, pp. 255 and 263, respectively.)

[46] *The English Notebooks by Nathaniel Hawthorne*, ed. Randall Stewart (New York, 1941), p. 350. Hereafter referred to as: *English Notebooks.*

[47] See above, note 21.

with as much devastation as had Mrs. Hutchinson, the petticoated theologian of Puritan times.[48] Nor was it to be discovered in the voluptuous Zenobias whose exoticism was symbolized in the hot-house flower which Zenobia invariably wore like a coat-of-arms. Nor could it be embodied in the bodiless sylphs around whom Hawthorne had once constructed his fairy illusions of womanhood. As for this dream girl of the day — whom Henry Adams could not relate lineally to Eve (*The Education of Henry Adams, an Autobiography*, Boston and New York, 1918, p. 384) — neither was she natural finally in Hawthorne's eyes, but "like a jointed doll, a sort of wax figure of an angel, a creature as cold as moonshine, an artifice in petticoats, with an intellect of pretty phrases and only the semblance of a heart [...]".[49] Who'eer that not impossible she was, she must quite evidently be composed of both intellect and heart. So Hawthorne rejected the magazine-made female, albeit he had done something himself to bring her into being. "No, no, fair lady, [...] my taste is changed; I have learned to love what Nature makes better than my own creations in the guise of womanhood."[50]

Of Philosophers. — Hawthorne had analyzed men of science like Aylmer and Rappaccini, but he had emphasized the perversion of their intellectual powers and the inevitable frustration which it had imparted to their ambitions. Never did he call them thinkers or endow them with the vitality of active men. They are as pale as their theories, or sallow from confinement in their laboratories. But the "seeker" (who is the last enquirer to enter the Intelligence Office) is no theorist "sicklied o'er with the pale cast of thought". He is Emerson's American scholar for whose idle times books are useful. Although he has "the aspect of a thinker", he is "somewhat too roughhewn and brawny for a scholar". He is a balanced man, "with the glow of a large, warm heart, which had force enough to heat his powerful intellect through and through".[51]

[48] See Hawthorne's biographical sketch of Mrs. Hutchinson (*Works*, XII, pp. 217-226) with his indictment of Margaret Fuller (*The French and Italian Notebooks by Nathaniel Hawthorne, with an Introduction and Notes*, ed. Norman Holmes Pearson, 3 vols. [Unpublished Ph. D. dissertation, Yale, 1941], II, pp. 176-179).

[49] *Works*, II, p. 77.

[50] *Loc. cit.*

[51] *Ibid.* (*The Intelligence Office*), p. 378.

Of "the Master Genius". — Hawthorne's description of "the Master Genius for whom our country is looking anxiously into the mist of Time" [52] furnishes a striking parallel to the description of the seeker which we have just noted. Again there is the image of heat, again the combination of the same two faculties of the soul. Although the Master Genius' destiny is to hew an American literature from the unwrought granite of our intellectual quarries, his eyes are less intense than they are mild, glowing with a warm light. "It was such a light as never illuminates the earth save when a great heart burns as the household fire of a grand intellect." [53] It is he, significantly, who is led to occupy the chair of state reserved for the worthiest guest, although the Hall of Fantasy is crowded with men of great hearts and with men of great minds.

Hawthorne, in short, unfailingly coupled the heart with the head in persons of whom he approved; and, where he found human deficiencies, he invariably attributed them to the atrophy, or hypertrophy, of one of these naturally inseparable faculties of the soul. His "Mind" and his "Heart" were the "colleague pastors" of his being, [54] albeit they were often disputants, too. He admitted their joint authority in his views on religion. He likewise held that the dissolution of their partnership begot an unnatural schism in fanatics like Catharine, the mother of the Gentle Boy. The loss of balance entailed in her "enthusiasm" had led her to reject the natural ties of mother-love. Though her hatred and her revenge had clothed themselves in the garb of piety, their true character, nevertheless, was apparent in "the practical allegory" formed when the two women of the story — Dorothy Pearson, who had mothered the little outcast, and Catharine, the quaker, who had once abandoned him for religion — each held a hand of Ilbrahim. It was "rational piety and unbridled fanaticism contending for the empire of a young heart". [55] The narrow-mindedness of Catharine is clearly identified as such. For she had "violated the duties of the present life and the future, by fixing her attention wholly on

52 *Ibid.* (*A Select Party*), p. 79.
53 *Loc. cit.*
54 *Ibid.* (*Sunday at Home*), I, p. 38.
55 *Ibid.* (*The Gentle Boy*), p. 104.

the latter".[56] But it is Hawthorne's explanation of Dorothy Pearson's role in this tableau which underscores his habitual conjunction of excellence with balance. She stands for "rational piety", or for a religious expression which is composed of both intellectual and emotional elements.

That Howthorne deprecated any disproportion which tended to separate heart from head is manifest throughout his works as though, consciously or unconsciously, he sensed that a serious disintegration in man's personality was one of the pressing problems of his times. He had recorded in his notebooks for 1842 the case of a young scientist cited in Colombe's *Physiology*.[57] Seeking to stimulate the activity of his mind to an unnatural pitch, the young man had ended a maniac. In this same year Hawthorne wrote *The New Adam and Eve* wherein he recommended that man's intellect be moderated by woman's tenderness.[58] Again in this year he pictured the vanity of striving to reform the world "with merely that feeble instrument", the intellect. For "if we go no deeper than the intellect", Earth's Holocaust will have been a dream.[59] In the English notebooks, as late as 1854, he was still reiterating the dangers of dividing the mind and the heart. And, as with Eve the moderator, he again conceived of them both as symbolic of the necessary balance between the forces of tradition and progress. "If mankind were all intellect, they would be continually changing, so that one age would be entirely unlike another. The great conservative is the heart, which remains the same in all ages; so that commonplaces of a thousand years standing are as effective as ever."[60]

In *Main Street* Hawthorne had criticized the depressing distortions of the Puritan age. "Such a life was sinister to the intellect, and sinister to the heart [...]."[61] For the fact was that any attempt to cultivate one faculty at the expense of the other redounded inevitably to the

[56] *Loc. cit.* Note that Aylmer's destructiveness proceeded from an opposite exclusiveness: "[...] he failed to look beyond the shadowy scope of time, and, living once for all in eternity, to find the perfect future in the present" (*Works*, II, p. 69). We can also connect Aylmer's limited, frustrating vision with that of the *Main Street* critic (*ibid.*, III, p. 442), of Peter Hoveden in *The Artist of the Beautiful* (*ibid.*, II, pp. 521-522), and of the Virtuoso in *A Virtuoso's Collection* (*ibid.*, p. 559).

[57] *American Notebooks*, p. 97.

[58] Note the symbolic placing of Eve in the Speaker's chair of the empty Hall of Legislation (*Works*, II, p. 286).

[59] *Works*, II, p. 455.

[60] *English Notebooks*, p. 45.

[61] *Works*, III, p. 459.

damage of that very faculty which had been initially favored. They had to be considered together, if at all. That is why Hawthorne stressed the beauty of inviolability and the heinousness of psychological experiment which violated the soul by numbing, or destroying, the will of the victim. Inviolability symbolized the wholeness of man's personality; mesmerism, its disintegration. Just how seriously Hawthorne regarded any unnatural (dehumanizing) severance of man's nature, or of man's soul, is apparent from his definition of the Unpardonable Sin — "a want of love and reverence for the Human Soul [...]. Would not this, in other words, be the separation of the intellect from the heart?"[62] When Dimmesdale accused Chillingworth of having committed a blacker sin than his, or Hester's, adultery, he said: "He has violated, in cold blood, the sanctity of a human heart."[63] But he might just as truly have said the *sanity*, or the *wholeness*, of the human heart; for *sanctity*, or *holiness*, meant wholeness, basically.[64] That is why God, who is the Perfect, the Complete One, has been traditionally saluted as: "Holy, Holy, Holy", or "*Sanctus, Sanctus, Sanctus*".

The wholeness which had been lost in man's isolation from God, from Nature, and from his fellow man, had been lost in man's nature, too. The inner world of mind and heart, no less than the outer world of society, showed signs of breaking up under the divisive pressures of the nineteenth century. Of this fragmentation, as of all the others in the chain of modern isolations, Hawthorne was a steady witness and a protestant. His protest was made and maintained in the name of catholicity.

Henry G. Fairbanks,
Chairman, Humanities Division,
St. Michael's College, Winooski, Vt.

62 *American Notebooks*, p. 106.
63 *Works*, V, p. 234.
64 See *Century Dictionary and Cyclopedia* derivations of *holy* (IV, 2862), *whole* (VIII, 6915), *sanctity* (VII, 5327), and *sanity* (VII, 5335) in *Century Dictionary and Cyclopedia*, ed. William Dwight Whitney, 10 vols. (New York, 1897).

L'implantation de l'Église catholique en Colombie-Britannique 1838-1848

(suite)

II. — LA FONDATION DE LA MISSION DE LA COLOMBIE.

A. L'appel des colons de la Willamette et la réponse de Mgr Provencher.

La mission de l'Orégon était à peine fondée que Mgr Provencher la voyait « comme devant étendre les branches et ramifications sur plusieurs peuples [30] ». La prédiction allait se réaliser. Les établissements religieux de la Colombie-Britannique formeraient l'un des rameaux les plus vigoureux de ce jeune tronc. Pour quelques années pourtant, en fait la période qui nous occupe, le territoire actuel de la Colombie-Britannique fait partie intégrante de la mission de l'Orégon. C'est pourquoi il nous faut relater ici les origines de celle-ci [31].

En 1820, le district de la Baie-d'Hudson, communément appelé district du Nord-Ouest, avait été confié à Mgr F.-N. Provencher qui recevait le titre d'évêque titulaire de Juliopolis. C'est à lui que s'adressèrent pour la première fois, le 3 juillet 1834, les colons de la Willamette. Ces catholiques isolés désiraient instamment des prêtres pour eux et leurs familles. Une seconde lettre, du 23 février 1835, reprenait la même demande [32].

Leur voix trouva dans le cœur de Mgr Provencher un puissant écho et le prélat résolut, dès ce moment, de tout mettre en œuvre pour leur procurer des missionnaires. Il s'était déjà proposé de faire, en 1835, le voyage d'Europe dans l'intérêt de ses missions [33]. L'attention qu'il

30 L. à Mgr Signay, évêque de Québec, Saint-Boniface, 8 juillet 1839, dans *Bulletin de la Société historique de Saint-Boniface (B.S.H.S.B.)*, t. III, p. 179.

31 Provencher à Signay, Saint-Boniface, 8 juillet 1839, dans *B.S.H.S.B.*, t. III, p. 179.

32 Sœur L. M. Lyons, *op. cit.*, p. 1-17, cite quelques-uns des documents des archives de l'archevêché de Québec utilisés ici, mais son exposé reste général.

33 F.-N. Blanchet, *Historical Sketches of the Catholic Church in Oregon during the First Forty Years (1838-1878)*, dans C. B. Bagley, *Early Catholic Missions in Old Oregon*, Seattle, Lowman and Hanfort, 1932, vol. I, p. 19.

porte désormais à la Colombie lui fournit un nouveau motif de se mettre en route. Il s'en ouvre à Mgr Lartigue, de Montréal :

> Vous connaissez déjà mes vues dans ce voyage. Depuis que j'ai eu l'honneur de vous écrire, il m'en est revenu une autre qui me semble pressante et que je crains de voir mal accueillie en Canada. C'est l'établissement d'une mission derrière la montagne de Roches, en faveur des sauvages que trois ministres, méthodistes et anglican, travaillent déjà en tous sens. De plus il y a là une colonie naissante, dont j'ai déjà reçu deux requêtes demandant des prêtres. Je leur envoie une réponse cette année, les encourageant à persévérer et les assurant de tous mes efforts pour leur envoyer du secours. Ce territoire est hors de ma juridiction, et, je pense, hors aussi de celle de l'évêque de Québec; il faut aller à Rome pour le plus sûr. La Compagnie promet passages, logements, pension, etc., tant qu'il plaira aux envoyés d'en profiter. Ce sont des protestants, qui ont poussé ces pauvres gens à demander du secours; ils sont Canadiens et d'anciens engagés; c'est un beau pays où la Compagnie a le dessein de faire une colonie; une partie est réclamée par les États-Unis et l'Angleterre. La Compagnie aimerait mieux des missionnaires Canadiens. Le gouvernement, qui est bien et juge bien, a une grande idée du clergé du Canada; c'est véritablement un beau bataillon. Comment verra-t-on cela à Québec ? Il faudrait M. Mailloux pour mettre à la tête. M. Thibault est prêt à aller avec lui, mais il en faudrait un autre à sa place, et il sait passablement la langue du pays [34].

Quelques jours plus tard il s'adresse à l'évêque de Québec, presque dans les mêmes termes; il parle du voyage qu'il était, depuis l'automne précédent, décidé d'entreprendre :

> Depuis ce temps [continue-t-il], il est survenu une autre raison que la Providence paraît avoir suscitée. La voici. C'est l'établissement d'une mission derrière la montagne de Roche ou la Colombie. Il y a là un commencement de colonie formée d'anciens voyageurs canadiens et leurs familles. Ils m'ont adressé l'été dernier et cet hiver deux requêtes demandant des prêtres, promettant de faire tout en leur pouvoir pour le ou les faire subsister, ils assurent vingt minots de grain par famille, ce que des membres de la compagnie venant de là disent qu'ils peuvent facilement exécuter [...]. Ce sont ces messieurs là qui ont engagé les catholiques à signer cette requête. C'est toujours dans l'établissement de ces missions du nord *salutem ex inimicis nostris*. Mais on veut des prêtres canadiens dont la compagnie a une haute idée. [...] On voudrait ces prêtres promptement, dès cette année on en aurait voulu un. J'ai répondu à leur requête, les encourageant à persévérer et leur promettant que je ferais tous mes efforts pour leur envoyer du secours le plus vite possible, leur observant que je n'avais pas de prêtres à ma disposition à la Rivière Rouge [35].

[34] Provencher à Lartigue, Saint-Boniface, 25 octobre 1834, dans *Cloches de Saint-Boniface (C.S.B.)*, 18 (1919), p. 35-36.

[35] L. du 5 juin 1835 *(ibid.)*, p. 37.

Avant de quitter sa mission pour le Canada, l'évêque de Juliopolis répond aux pétitions reçues précédemment. Sa lettre prend la forme d'un mandement adressé « à toutes les familles fixées dans la vallée de la Wallamette et aux autres catholiques au-delà des Montagnes Rocheuses ». En leur annonçant qu'il ne peut trouver à la Rivière-Rouge de prêtre disponible qui puisse leur être envoyé, il leur laisse l'espoir que son voyage au Canada et en Europe lui fournisse les moyens de répondre à leurs désirs. Il leur découvre ensuite ses intentions et les exhorte à remplir du mieux qu'ils pourront leurs devoirs de chrétiens :

> Mon objectif, leur écrivait-il, n'est pas seulement de vous procurer à vous et à vos enfants la connaissance de Dieu, mais encore aux nombreuses tribus indiennes parmi lesquelles vous vivez. Je vous engage à mériter par une bonne conduite que Dieu bénisse mes efforts. Élevez vos enfants le mieux que vous pourrez. Enseignez-leur ce que vous savez de la religion. Mais rappelez-vous, mes chers frères que le véritable moyen de procurer à vos enfants et à vos épouses quelque notion de Dieu et de la religion que vous professez est de leur donner le bon exemple, par une vie honnête et l'abstention des désordres qui existent parmi les chrétiens d'au-delà des montagnes. Quelle idée donnez-vous de Dieu et de votre religion, aux indiens spécialement, qui voient en vous qui vous dites les serviteurs du grand Dieu des désordres qui égalent et peut-être surpassent les leurs ? [...]
>
> Lorsque vous recevrez cette lettre qui vous apprend que vous allez probablement recevoir prochainement un prêtre que vous semblez désirer si ardemment, renoncez au péché, commencez à mener une vie plus conforme à vos croyances, afin que lorsque les missionnaires arriveront chez vous ils vous trouvent disposés à profiter des instructions et des autres secours religieux qu'ils viendront vous apporter. Je souhaite que Dieu touche vos cœurs et les change. Ma plus grande consolation serait d'apprendre qu'après la lecture qu'on vous aura faite de cette lettre vous avez commencé à prêter un peu plus d'attention à la grande affaire de votre salut. Donné à Saint-Boniface de la Rivière-Rouge, le 8 juin 1835 [36].

L'évêque envoyait en même temps quelques catéchismes au cas où certains sachent lire. Le tout était adressé au D[r] McLoughlin, au fort Vancouver [37].

Mgr Provencher se mit en route pour le Canada le 17 août 1835 et arrivait à Montréal le 12 octobre. De là il se rendit à Québec [38]. Il

[36] Blanchet, *Historical Sketches...*, p. 19. D'après les instructions données par Mgr Signay, le premier objectif indiqué aux missionnaires de la Colombie-Britannique sera l'évangélisation des Indiens et le second, la desserte des chrétiens (Instructions du 17 avril 1838, dans Blanchet, *Historical Sketches...*, p. 21).

[37] Provencher à McLoughlin, 6 juin 1835 (*ibid.*, p. 18).

[38] G. Dugas, *Monseigneur Provencher et les Missions de la Rivière-Rouge*, Montréal, Beauchemin, 1889, p. 160-161.

semble bien que l'on ne manifesta pas au Canada un enthousiasme extraordinaire pour la mission de la Colombie. L'évêque de Québec, tout en prétendant que ce territoire ne faisait pas partie de son diocèse, n'osa néanmoins refuser à Mgr Provencher l'espoir d'obtenir des prêtres. C'est encore Mgr Lartigue que l'évêque entretient de son projet quelques jours après être arrivé à Québec :

> Mon voyage ne fait pas de progrès ici. On aimerait mieux me voir rester en Canada. [...] Je n'ai pas encore renoncé au voyage. Je pousse toujours en avant, en attendant que la Providence se prononce; j'avais cru partir à sa voix; je crois que j'aurais mieux fait de passer par la Baie [d'Hudson]. Mais comment prendre des arrangements là pour mes missions, sans connaître les dispositions, la volonté, etc., de l'évêque de Québec ? Il paraît que l'on me donnera des prêtres pour la mission projetée de la Colombie, quoique l'évêque de Québec dise qu'elle n'est pas dans son diocèse; je vais voir la bulle d'érection de l'évêché. Mais où prendre au moins un prêtre qui ne soit pas ordonné d'hier ? En connaissez-vous ? Un nouveau prêtre pourrait faire en second. Où prendre de quoi faire face à la dépense nécessaire pour un tel envoi ? [...]
>
> Monseigneur écrit à Rome pour faire passer en même temps toutes mes demandes, surtout celle d'ériger la Société de la Propagation de la Foi en Canada, avec les indulgences qu'a celle de France, d'unir à l'évêché de Québec, si déjà il ne l'est pas, le territoire sauvage au delà des Montagnes de Roches et de le mettre sous la juridiction de l'évêque de la Rivière-Rouge, apparemment en attendant que le temps amène la nécessité d'y établir un évêque, ce qui ne tardera peut-être pas, surtout si ce pays est adjugé, au moins jusqu'à la Colombie, à l'Angleterre. La petite colonie, qui commence, n'est pas le grand but de mes sollicitudes, mais les infidèles qui sont exposés à passer de l'infidélité à l'hérésie.

L'évêque de Juliopolis termine en demandant l'avis de son collègue sur ces différentes questions, notamment sur la manière la plus convenable de mettre « le territoire sauvage » sous la juridiction de quelqu'un, et lui demande enfin s'il doit renoncer à son voyage en Europe malgré la conviction qu'il a, en le faisant, d'agir conformément aux vues de la Providence [39].

Mgr Lartigue s'empresse de répondre à Mgr Provencher qu'il ne faut abandonner pour rien son projet de voyage, surtout s'il doit permettre la fondation de la mission du Pacifique et en faciliter l'annexion au district épiscopal du Nord-Ouest :

> Je serais faché de mettre aucun obstacle aux volontés et décisions de Mgr l'Évêque de Québec sur vous, car il est votre supérieur comme le mien ! mais puisque vous demandez privément mon avis je vous dirai

[39] L. du 29 octobre 1835, Séminaire de Québec, dans *C.S.B.*, 18 (1919), p. 47-48.

ce que je pense en conscience sur votre voyage en Europe, la chose devant demeurer entre vous seul et moi.

Je crois que ce voyage serait utile à vous et à votre mission : surtout si vous projettez la mission que la Compagnie d'Hudson vous propose d'établir sur la mer Pacifique, et qui me paraît si pressante, puisque les Méthodistes y sont déjà rendus; car il me paraît certain que vous ne trouverez jamais des prêtres séculiers qui veuillent embrasser une pareille tâche, ou du moins qui y persévèrent; au lieu que vous choisissiez vous même dans les Ordres Religieux ou les Congrégations de prêtres dédiés aux Missions étrangères, des sujets propres à planter la foi dans les pays éloignés, et qui se recruteraient d'eux-mêmes par le moyen des membres de leur Ordre ou de leur Congrégation. Il est d'ailleurs comme nécessaire que vous voyiez par vous-même les principaux membres du Comité régulateur de la Compagnie d'Hudson [...]. Quand vous n'auriez à attendre aucun secours pécuniaire de Rome, qui a pourtant coutume de donner aux nouveaux établissements qui manquent de ressources, n'auriez-vous pas l'espérance d'être secouru plus efficacement par ceux qui sont à la tête de l'Association pour la propagation de la foi, soit à Rome soit en France, ou en d'autres pays de l'Europe, lorsque vous vous serez abouché avec eux, et fait connaître l'état de votre mission. Enfin, vous feriez mieux, en votre présence, joindre par le Saint-Siège à votre district épiscopal toutes les terres de l'Ouest et du Nord, qui sont d'aucuns diocèse jusqu'à la Mer Pacifique, soit qu'elles appartiennent à l'Angleterre, ou aux États-Unis [40].

Nous n'avons pas hésité à citer longuement ces lettres de Mgr Provencher et la réponse de Mgr Lartigue. Ces documents constituent en quelque sorte l'acte de naissance de l'Église d'Orégon et, par conséquent, de l'Église de la Colombie-Britannique. Ils montrent au grand jour les liens qui rattachent ces Églises à leurs sœurs de l'Ouest canadien et ce qu'elles doivent au zèle du premier évêque du Nord-Ouest.

La déclaration qu'avait faite celui-ci, avant son départ pour la Rivière-Rouge en 1818, n'avait pas été de vains mots :

> Je porte dans mon cœur [écrivait-il à Mgr Plessis] les pauvres infidèles vers lesquels je suis envoyé, comptez sur mon application à mettre tout en œuvre pour leur procurer la connaissance de la foi. [...] Je laisse sans peine (mais pour Dieu seul) mes parents, mes amis, mes espérances et surtout le pays qui m'a vu naître pour aller gagner au loin des biens plus désirables. Je sens qu'il serait indigne d'un ministre de J.C. de craindre d'aller arroser de ses sueurs des terres que l'amour du gain a fait parcourir depuis longtemps à un grand nombre de marchands [41].

[40] Lartigue à Provencher, 4 novembre 1835, dans *Registre des Lettres*, vol. 8, p. 9-10 (archives de l'archevêché de Montréal [*A.A.M.*]).

[41] L. du 18 mai 1818, dans *B.S.H.S.B.*, t. III, p. 8; il fait bon lire les lettres de Mgr Provencher à l'occasion de son élévation à l'épiscopat (v.g. L. à Plessis, Yamachiche, 10 janvier 1821, dans *B.S.H.S.B.*, t. III, p. 46-49); on y devine un homme conscient de

Ces documents manifestent aussi l'intérêt particulier pris par Mgr Lartigue à la formation de la mission de la Colombie [42].

On serait tenté de trouver à ce dernier plus de zèle qu'à l'évêque de Québec, Mgr Signay. Il faut bien remarquer cependant qu'il est assez normal que ce dernier, ayant à assumer la responsabilité immédiate de l'entreprise, se montre moins empressé. Sa réserve du début ne l'empêcha pas, d'ailleurs, de mettre franchement la main à la roue afin d'en assurer le succès.

Il reste que le véritable père de la mission fut Mgr Provencher lui-même. L'on constate par sa correspondance que cette question de la Colombie demeurait au premier plan de ses préoccupations. Il espérait faire partir un ou plusieurs missionnaires dès le printemps de 1836 :

> L'Évangile veut s'étendre [écrivait-il], on me demande des prêtres sur l'océan pacifique dans les environs de la Rivière Colombia; je pense qu'il en partira ce printemps pour cet autre côté de notre Hémisphère, il y a là un petit commencement d'établissement Canadien (anciens voyageurs) et des sauvages tant qu'on en veut, il y a déjà des ministres. C'est du diocèse de Québec qui comprenait dans l'origine toute l'Amérique du Nord. Il faudra de l'aide pour les faire partir. Je vais tâcher d'en trouver au de-là des mers [43].

Nous n'avons pas à raconter ici le voyage de Mgr Provencher en Europe [44]. Il suffit de noter qu'il a toujours à cœur de promouvoir l'affaire de la Colombie. Sitôt débarqué, il la rappelle à l'attention de Mgr Signay et, à Londres, il entre en relations avec les autorités de la Compagnie de la Baie-d'Hudson dont le concours est indispensable pour la réalisation de son projet [45]. A Rome, il soumet un mémoire à la Propagande sur ses missions et il s'empresse de faire mettre au clair la question de juridiction [46]. Dès le 30 mars 1836 il pouvait écrire de

ses limites, mais sincèrement dévoué aux intérêts des missions et de l'Eglise. Les premiers missionnaires de la Colombie seront de cette trempe.

[42] Il faudrait citer encore la correspondance de Mgr Lartigue ou celle de son secrétaire le futur Mgr Bourget : voir *A.A.M., Registre des Lettres*, vol. 8, p. 168, 37 *bis*, etc.

[43] L. à Amable Dionne, 11 novembre 1835, copie (archives de l'archevêché de Saint-Boniface [*A.A.S.B.*]); le 24 novembre il écrivait à Mgr Turgeon, coadjuteur de Québec, qu'il fallait chercher des prêtres qui seraient prêts à partir pour la Colombie, et que de son côté il essaierait d'obtenir en Europe des Jésuites ou d'autres religieux (Saint-Jacques, 24 novembre 1835, *A.A.S.B.*, Registre A, p. 66).

[44] Dugas, *op. cit.*, p. 164.

[45] Provencher à Signay, Liverpool, 24 décembre 1835, dans *B.S.H.S.B.*, t. III, p. 136; Londres, 19 janvier 1836, *ibid.*, p. 146-147.

[46] *Mémoire ou Notice sur l'Etablissement de la Mission de la Rivière-Rouge, et ses progrès depuis 1818.* Présenté à la Propagande le 12 mars 1836. Par J.-N. Pro-

Rome à Mgr Lartigue : « Le pape a accordé juridiction au delà des Montagnes de Roches. La Propagande voit ces missions d'un bon œil et recommande fortement d'étendre la foi en multipliant les missions sauvages : c'est là son grand but [47]. »

B. Le choix des missionnaires.

Mgr Provencher n'avait pas attendu ce moment pour chercher des missionnaires. Le premier nom mis de l'avant semble celui de M. Thibault qui se trouvait déjà à la Rivière-Rouge et auquel on pensa d'adjoindre l'abbé Mailloux comme compagnon [48]. L'évêque, lors de son arrivée au Canada, fit des avances à ce dernier, qui laissa d'abord entendre qu'il accepterait, mais se montra ensuite peu empressé à donner une réponse définitive [49]. Le nom d'un abbé Bellanger fut aussi mentionné, mais des raisons de santé l'empêchèrent d'accepter [50].

On avait également jeté les yeux sur Chiniquy qui parut flatté de cette marque de confiance et manifesta un chaleureux acquiescement. Une « étourderie » dont on ne connaît pas la nature le fit mettre de côté [51]. Plus tard l'apostat aura l'impudence d'écrire que ses supérieurs avaient, à l'époque, fait les plus grandes instances pour le convaincre de devenir « le premier évêque de l'Orégon et de Vancouver [52] ».

Voici que sur les entrefaites un courrier de la Rivière-Rouge apporte des lettres de M. Belcourt qui paraît disposé à accepter la mission de la Colombie. Mgr Provencher, sans trop d'enthousiasme, se

VENCHER, Evêque de Juliopolis, 11 p., [s.l.], [s.éd.] (description bibliographique d'après R. Streit, o.m.i., *Bibliotheca Missionum*, t. III, p. 737), reproduit dans *C.S.B.*, 29 (1930), p. 230-233, 258-261, 279-282.

47 *C.S.B.*, 18 (1919), p. 51.

48 Provencher à Lartigue, Rivière-Rouge, 5 juin 1835 (*ibid.*, p. 37).

49 Provencher à Turgeon, Montréal, 12 septembre 1836 (*A.A.S.B.*, Registre A, p. 78).

50 *Ibid.* Il y avait plusieurs prêtres de ce nom dans le diocèse de Québec; nous ignorons duquel il s'agit.

51 Provencher à Signay, Montréal, 26 août 1836, dans *B.S.H.S.B.*, t. III, p. 152.

52 Marcel Trudel, *Chiniquy*, 2e éd., Trois-Rivières, Ed. du Bien Public, 1955, p. 29-30. Voir Provencher à Turgeon, Montréal, 12 septembre 1836 (*A.A.S.B.*, Registre A, p. 78) : « J'ai moins de prêtres que jamais puisque Mr. Chiniqui ne compte plus on aurait peut-être le curé des Cèdres en le remplaçant ou enfin Mr. Belcourt avec un jeune »; à la mi-novembre Mgr Provencher songe encore à Chiniquy pour la Rivière-Rouge (L. à Signay, Nicolet, 17 novembre 1836, dans *B.S.H.S.B.*, t. III, p. 156); quelques jours après il se dit bien fâché d'apprendre qu'il ne pourra partir (L. au même, Yamachiche, 23 novembre 1836 : *ibid.*, p. 159); L. au même, Yamachiche, 2 décembre 1836 : « Je regrette M. Chiniqui... Dieu lui tiendra compte de sa bonne volonté » (*ibid.*, p. 158).

résout à ne pas empêcher son départ. Il juge surtout qu'il vaudrait mieux le voir se diriger de ce côté que revenir au Canada :

> M. Belcourt [écrit-il] aura du zèle partout. Il est sûr pour lui confier un compagnon même jeune; mais un autre aurait fait aussi bien que lui sur l'océan Pacifique. Ses travaux pour apprendre la langue sauvage deviennent inutiles en tout cela. Il n'y a que de l'ouvrage en chemin et rien de fini. Puisqu'il a tant de sûreté de voir tous les sauvages devenir chrétiens, pourquoi les abandonne-t-il au moment de voir ses espérances se réaliser [53] ?

Mgr Provencher se résigne donc à envoyer M. Belcourt avec un jeune qui reste à trouver. M. Blanchet, le curé des Cèdres, qui a déjà été pressenti, se trouve écarté avant même d'avoir donné sa réponse :

> J'ai écrit au Curé des Cèdres avant que d'avoir reçu votre paquet [écrit Mgr Provencher à Mgr Signay]. Je lui offre la mission de la Colombie. M. Belcourt l'ayant accepté, un jeune prêtre suffira avec lui. Il en faudra un pour le remplacer ou plutôt M. Thibault qu'il faudra donner aux sauvages de la Rivière-Rouge. Je n'ai pas reçu de réponse de ce bon curé dont il ne sera plus question. Un jeune bien choisi pourra faire à la Rivière Rouge [54].

Presque en même temps, M. Blanchet, après plusieurs semaines de réflexion, donnait une réponse favorable à l'administrateur des missions du Nord-Ouest. Nous allons reproduire presque intégralement cette lettre qui nous découvre l'âme du fondateur des missions de la côte du Pacifique :

> C'est après plusieurs semaines de réflexions et de prières, et dans une neuvaine à la thaumaturge du siècle présent, que j'ose me résoudre de répondre enfin à votre lettre du 28 octobre dernier.
>
> Il est étonnant que vous puissiez penser à moi pour la Colombie, tandis que vous avez dans les diocèses de Québec et de Montréal tant de saints prêtres beaucoup plus capables que moi de répondre aux vues de votre Grandeur. Hélas ! je n'ai ni la science, ni la vertu, ni la piété nécessaires à un missionnaire de la Colombie. [...]
>
> Cependant la gloire de Dieu ne m'est pas indifférente, non plus que le salut des âmes rachetées par le sang de notre Sauveur; mais quand je considère l'éloignement où se trouveront les missionnaires de la Colombie, les dangers et les difficultés dont leur mission sera semée et environnée, je dis qu'il leur faut une *vocation particulièrement divine* avec toutes les grâces qui l'accompagnent; et qu'avec tout cela ils aient encore à craindre, qu'après avoir prêché aux autres, ils ne se perdent eux-mêmes.

[53] L. à Signay, Nicolet, 17 novembre 1836, dans *B.S.H.S.B.*, t. III, p. 155; voir L. au même, Nicolet, 26 septembre 1836 (*ibid.*, p. 154).

[54] L. du 17 novembre 1836 (*ibid.*, p. 156).

> Je ne puis me décider moi-même, les conséquences en seraient trop terribles. Ce serait folie et présomption de rechercher cette mission et même de l'accepter imprudemment. Jésus-Christ appela ses apôtres, *sequere me* : il leur commanda d'aller, *hos duodecim misit Jesus, præcipiens eis*; la vocation de S. Matthias et de S. Paul ne fut pas moins divine; *cecidit sors super Mathiam; Domine, quid me vis facere.*
>
> Cette vocation divine se manifeste par la voix des supérieurs; Dieu soit béni, mon sort est entre ses mains et les leurs; que Monseigneur de Montréal voie, examine, et prononce; obéir sera alors un devoir; ce sera faire la volonté du ciel, marcher dans la voie de la Providence [55].

La réception de cette lettre ne paraît pas avoir causé à Mgr Provencher la joie qu'elle aurait dû provoquer en d'autres circonstances. Il restait perplexe, mais penchait plutôt encore pour l'envoi de M. Belcourt :

> J'ai reçu une réponse de M. Blanchet, curé des Cèdres, auquel j'avais offert la mission de la Colombie avant que d'avoir vu les lettres de M. Belcourt à l'adresse de votre Grandeur [écrivait-il à Mgr Signay]. Il paraît un peu surpris de me voir penser à lui. Il remet tout à la décision de Mgr de Montréal. Il paraît qu'il partirait mais il faudrait quelqu'un pour le remplacer. Un jeune prêtre le suivrait. M. Belcourt resterait à son poste; mais si la Compagnie voulait favoriser une mission ambulante, elle pourrait lui être donnée. [...]
>
> J'ai répondu au curé des Cèdres de consulter Dieu sur sa vocation et de ne rien mettre au jour en attendant mon retour à Montréal. Je lui dis que probablement il n'aurait que le mérite de sa bonne volonté parce qu'il n'était pas sûr qu'il y eut un passage et que, de plus, il était probable que M. Belcourt serait chargé de cette mission que votre Grandeur lui avait offerte et qu'il avait paru accepter. Il sera peut-être bon de s'assurer de lui au cas de besoin et l'arrivée de la réponse d'Angleterre fera la décision finale [56].

Les suffrages finirent pourtant par se rallier sur le curé des Cèdres et Mgr Lartigue voulut bien consentir à son départ, à la condition que l'évêque de Québec puisse fournir au diocèse de Montréal un sujet d'égale valeur [57].

55 L. du 19 novembre 1836, Les Cèdres (archives de l'archevêché de Québec [*A.A.Q.*], C.A. I-4). L'abbé Blanchet tiendra à affirmer qu'il n'a ni demandé ni désiré cette mission, mais qu'il s'en remet à ses supérieurs (L. à Signay, Les Cèdres, 3 octobre 1837 : *A.A.Q.*, C.A. I-18). Né le 30 septembre 1795 à Saint-Pierre de la Rivière-du-Sud, comté de Montmagny, province de Québec, F.-N. Blanchet avait fait ses études au séminaire de Québec et avait été ordonné prêtre le 18 juillet 1819. Après plusieurs années passées comme missionnaire auprès des Micmacs du Nouveau-Brunswick et des colons acadiens, il avait été nommé curé de Soulanges (Les Cèdres) en 1827 (Blanchet, *Historical Sketches...*, p. 148-149).

56 Provencher à Signay, Yamachiche, 2 décembre 1836, dans *B.S.H.S.B.*, t. III, p. 157-158.

57 Lartigue à Provencher, Montréal, 9 février 1837 : « Mr. Norbert Blanchet s'étant enfin décidé pour la Mission à laquelle vous l'aviez destiné, si la Providence donnait par la suite ouverture à cette Mission; voulant de mon côté favoriser cette

Il fallait maintenant un compagnon au curé des Cèdres. L'abbé James Harper s'était déjà offert [58]. Un autre fut choisi, l'abbé Modeste Demers, qui lui aussi avait manifesté spontanément son désir de se consacrer aux missions lointaines [59]. Mgr Signay lui manda, le 7 mars 1837, qu'il s'empressait d'accepter son offre et qu'il fallait songer à se mettre en route dès le mois suivant [60]. Deux jours après, le vicaire des Trois-Pistoles exprimait à son évêque la joie qu'il éprouvait de se voir désigner pour cette mission :

> Différents sentiments on fait palpiter mon cœur en ouvrant la lettre où votre Grandeur me manifeste l'intention où elle est de m'envoyer à la Rivière Rouge. Depuis longtemps mes désirs se sont dirigés vers ces âmes rachetées, comme moi du sang d'un Dieu, depuis longtemps je désire d'aller affronter les dangers et les périls sans nombre qui accompagnent le ministère dans ces régions lointaines et infidèles; tous ces désirs sont encore aujourd'hui les mêmes dans mon cœur. Mais il me semble que jusqu'à présent je n'ai pas fait les réflexions qui se présentent à moi dans ce moment; je voyais la chose de loin, d'ailleurs j'avais peine à me persuader que votre Grandeur pourrait jeter les yeux sur un instrument aussi indigne qu'incapable de remplir les fonctions du haut ministère auquel elle me destine. Voilà, Monseigneur, ce qui me fait trembler, et qui met, pour ainsi dire comme des entraves à mes ardents désirs. Suis-je assuré que mes désirs sont selon le cœur de Dieu : ne sont-ils pas mêlés de quelque chose de trop humain ?
>
> Cependant j'ai prié le père des lumières de me faire connaître ses volontés sur une affaire de cette importance et ses volontés, je vais les voir dans celle de votre Grandeur. Ainsi, Monseigneur, je ne refuse pas de m'y soumettre, je n'ai pas oublié le *Promitto*, et ma volonté est la vôtre. Cependant quoique déjà j'aie fait le sacrifice des auteurs de mes jours, et ce n'est pas là la voix du sang qui parle, il sera dur pour une mère de dire à un fils un adieu probablement éternel. Je le répète, je veux

bonne œuvre si elle peut avoir lieu, je consentirai à son départ, sous la condition que Mgr l'Evêque de Québec, pour le diocèse duquel je me priverai d'un Prêtre très utile me donne pour le remplacer dans sa cure, un Prêtre qui le vaille, c.a.d. qui lui soit équivalent en capacité, bonne conduite, santé et qui sache l'Anglais... » (*A.A.M., Registre des Lettres*, vol. 8, p. 361). Voir Bourget à Provencher, 9 février 1837 (*A.A.Q.*, C.A. I-8).

58 Provencher à Signay, Yamachiche, 23 novembre 1836, dans *B.S.H.S.B.*, t. III, p. 159; au même, Yamachiche, 2 décembre 1836 (*ibid.*, p. 158).

59 Modeste Demers était né à Saint-Nicolas, province de Québec, le 11 octobre 1809. Il avait fait ses études au séminaire de Québec et avait été ordonné prêtre le 7 février 1836. Il fut, la même année, nommé vicaire aux Trois-Pistoles (Blanchet, *Historical Sketches...*, p. 149). Voir Alice Esther Oksness, *Reverend Modeste Demers Missionary in the Northwest*, M.A. Thesis, Seattle, University of Washington, 1934, iii-87 pages, dactylographiée; on peut trouver dans ce travail d'autres indications bibliographiques. Voir aussi Mgr J. M. Hill, *The Most Reverend Modeste Demers, First Bishop of Vancouver Island*, dans *Report of the Canadian Catholic Historical Association*, 1953, p. 29-35.

60 *A.A.Q., Registre des Lettres*, vol. 18, p. 47.

pas faire valoir les liens si chauds [?] qui m'attachent à mes parents, je ne parle pas pour moi [61].

A l'adresse du jeune missionnaire l'évêque de Juliopolis adressait le 2 mars une « Note sur le transport du prêtre qui partira cette année », où l'on trouve après quelques recommandations d'ordre purement matériel une sorte de monition d'un ton élevé, mais un peu froid et qui traduit une expérience déjà longue des hommes. Cette page contraste singulièrement avec l'exubérance de la réponse du vicaire des Trois-Pistoles :

> Il doit être décidé à aller, soit à la Colombie, soit à la Rivière Rouge, selon le besoin qu'on aura de sa personne, étant impossible de dire encore où il ira définitivement, faute de réponse de Londres. Il doit surtout s'attendre à ne pas revenir de longtemps à moins de raisons de santé ou autres qu'on ne peut prévoir.
>
> Comme il va en mission dans l'intention sans doute de procurer la gloire de Dieu et sans aucun calcul d'intérêt personnel, il doit s'attendre à avoir des privations qui seront j'espère, moindres que celles que nous avons éprouvées dans les premières années de l'établissement. Je n'aimerais pas à entendre dire par la suite; si j'avais su, si j'avais connu, si on m'avait informé, etc.
>
> Si ce Monsieur est doué de quelques qualités requises dans un missionnaire, il aura par là même les qualités sociales et il pourra vivre avec ses supérieurs et égaux sans trouble ni chagrin. Qu'il parte sans préjugés, sans projets et calculs faits sans avoir une idée juste des choses.
>
> Je désire achever en paix ma carrière. Peut-être sera-t-il le compagnon du reste de mon pèlerinage sur cette terre de misère [62].

Le 19 mars Mgr Provencher écrivait simplement de sa nouvelle recrue : « Je suis content de sa bonne volonté. Puisse-t-il être l'homme de la Providence [63] ! » La Providence avait, en effet, sur lui des vues qui demeuraient cachées à l'évêque du Nord-Ouest. Dans moins de dix ans c'est lui qui devait présider aux destinées de la jeune Église de l'île Vancouver et de la Nouvelle-Calédonie.

C. Délais et derniers préparatifs.

Mgr Provencher avait d'abord espéré que le premier départ des missionnaires s'effectuerait au printemps de 1836. Mais il semble bien que durant son séjour en Europe personne ne fit guère avancer les démarches. Dans l'intervalle, la Compagnie de la Baie-d'Hudson commence à se montrer réticente. Pour retarder la fondation de la

61 L. du 9 mars 1837, Trois-Pistoles (*A.A.Q.*, C.A. I-10).
62 *B.S.H.S.B.*, t. III, p. 160-161.
63 L. à Signay, Yamachiche, 19 mars 1837 (*ibid.*, p. 162).

mission, on allègue que la présence de missionnaires protestants et catholiques sur le même territoire risquerait de semer le trouble et la division chez les indigènes [64].

> J'ai le cœur navré en apprenant tout cela [s'écriait le pauvre évêque du Nord-Ouest], et prévoyant que très probablement il n'y aura pas moyen de secourir des gens qui demandent eux-mêmes à connaître Dieu [65].

Et quelques mois plus tard il laisse échapper cette plainte : « La mission de la Colombie va donc échouer pour la seconde fois [66]. »

Pour le moment, vu l'impossibilité d'acheminer des missionnaires vers la Colombie, Mgr Provencher devait se contenter d'amener l'abbé Demers avec lui jusqu'à la Rivière-Rouge. Ce dernier s'embarquait le 29 avril dans les canots de la brigade. L'évêque devait s'embarquer le lendemain avec le gouverneur de la Compagnie de la Baie-d'Hudson [67].

L'automne précédent Mgr Provencher avait pris connaissance de la nouvelle lettre que lui avaient adressée le printemps précédent les colons de la Willamette. Ceux-ci le remerciaient de son mandement et lui promettaient de s'efforcer d'instruire leurs familles des vérités chrétiennes, comme il leur avait été recommandé. Ils annonçaient en même temps qu'on avait commencé les préparatifs nécessaires pour recevoir les missionnaires [68].

[64] Provencher à Turgeon, Montréal, 12 septembre 1836 (*A.A.S.B.*, Registre A, p. 78); Sir G. Simpson à Provencher, Lachine, 18 avril 1837 : « The Governor and Committee have declined affording any facility for the establishing of that mission, at present, in consequence of being strongly advised thereto, by the Council of the Northern Department, at which I presided, who fully considered it, in all its bearings, last summer, and, in giving that advice, we were, alone, influenced by an apprehension that if such missions were established, it would lead to religious controversies that might, seriously, endanger the peace of that country, which is occupied by a population more barbarous, ignorant and treacherous than any with whom we have dealings. Should such apprehension be, hereafter, removed, through the reports of the Company's officers, on the West side of the Mountains, I feel myself at liberty to assure your Lordship of our best support and assistance towards the accomplishments of your benevolent views » (dans *C.S.B.*, 31 [1932], p. 167). Pour un jugement sur l'attitude de la Compagnie, voir BLANCHET, *Historical Sketches...*, p. 54-55.

[65] Provencher à Signay, Nicolet, 26 septembre 1836, dans *B.S.H.S.B.*, t. III, p. 154.

[66] Provencher à Turgeon, Nicolet, 3 avril 1837 (*A.A.S.B.*, Registre A, p. 82).

[67] Provencher à Signay, Montréal, commencée le 25 avril 1837, dans *B.S.H.S.B.*, t. III, p. 166; au même, 15 avril 1837 (*A.A.Q.*, C.A. I-12).

[68] « We received your kind letter last fall which gave us much pleasure and ease to our minds for it has been a long time since we have heard the likes of it. It has given us a new heart since we received your kind instructions. We will do our best to instruct our families according to your wishes, still living in hopes of some speedy relief to which we are looking forward with eager hearts. Since we received your kind letter we have begun to build and made preparations to receive our kind father. We hope our labor will not be in vain, for you know our situation better than ourselves, for some of us stand in greatest need of your assistance as soon as possible » (L. du 22 mars 1836, Willammett, dans *C.S.B.*, 31 [1932], p. 143); suivent les noms des colons avec leurs croix. Ces noms méritent d'être retenus : Joseph Jarvay [Gervais];

L'évêque de Juliopolis ne pouvait que se plaindre d'être obligé de laisser encore plus longtemps ces pauvres gens à leur infortune :

> J'ai reçu [écrivait-il à Mgr Turgeon] une lettre des habitans d'au delà des montagnes de roches adressée à moi ou aux prêtres en route pour chez eux, les pauvres gens sont loin de leur compte [69].

Il ne sait pas trop s'il doit se désoler ou garder encore quelque espoir de pouvoir les satisfaire [70]. Dès le refus de la Compagnie il s'était demandé : « Comment faudra-t-il donc s'y prendre pour faire parvenir des prêtres à la Colombie si la Compagnie ne veut pas l'entendre même en payant [71] ? » Il avait songé à faire envoyer des missionnaires par l'évêque de Saint-Louis [72] et, s'il trouve le moyen de dire à son évêque qu'il n'est chargé de ce pays qu'en second, cela ne l'empêche pas de chercher lui-même tous les moyens susceptibles de conduire l'œuvre projetée à bonne fin [73].

L'intrépide évêque a encore le courage de revenir à la charge et cette fois on lui suggère un plan très acceptable. La Compagnie se montrerait favorable à la mission, à condition que l'établissement se fasse non pas sur la Willamette, en territoire contesté entre Américains et Britanniques, mais sur la rivière Cowlitz à 60 milles du fort Vancouver. Mgr Provencher n'eut pas de peine à se rendre à ces conditions. Il s'empresse donc d'avertir Mgr Signay de la bonne tournure que prennent les événements et lui demande de tenir les missionnaires prêts à partir au printemps de 1838 :

> Je crois [dit-il] que Votre Grandeur peut compter sur le curé des Cèdres. Il faudra lui adjoindre un compagnon qui parte pour longtemps, car il ne sera pas facile de sortir de là [74].

Et Mgr Provencher abjure l'évêque de Québec de ne pas laisser passer l'occasion qui se présente :

> Au nom du grand Dieu qui présentera l'occasion de faire connaître son nom à des peuples assis dans l'ombre de la mort (pour la 2de fois), ne la manquez pas. C'est un pays dont vous êtes chargé, et qui demande

Flavian Laderoute; Eken Luceay [Etienne Lussier]; Peare Belleck [Pierre Bellecque]; Charles Rondo [Rondeau]; Charles Plant [Plante]; Pear Depo [?]; Andrey Pecor [Picard ?]; Joseph Delar; Lucey Feoruny [Louis Fournier ?]; Lamab Erquet; Jean Bapt Perrault; Andrey Longten; Josh B. Deportes; William Johnson; Charlo Chato; William McCarthy; voir les notes de l'éditeur, p. 144. Les colons reviendront à la charge le 8 mars 1837, avec une nouvelle lettre (*ibid.*, p. 165-166).

69 L. du 1er août 1837, Rivière-Rouge (*A.A.S.B.*, Registre A, p. 96).

70 *Ibid.*, au même, 4 juillet 1837, dans *B.S.H.S.B.*, t. III, p. 168.

71 L. à Signay, Yamachiche, 19 mars 1837 (*ibid.*, p. 162).

72 Au même, Montréal, 17 avril 1837 (*ibid.*, p. 164); 25 avril (*ibid.*, p. 165).

73 Au même, 17 avril 1837 (*ibid.*, p. 164).

74 Au même, Rivière-Rouge, 13 octobre 1837, dans *C.S.B.*, 18 (1919), p. 92.

> du secours quand même vous auriez quelques avances avec la cour de Rome, soyez sûr d'être bienvenu en annonçant que des missionnaires sont enfin partis pour cette mission [75] [...].

Mgr Signay qui reçut cette lettre le 21 mars s'empresse alors d'avertir l'abbé Blanchet que l'on songe toujours sur lui et lui demande s'il persévère dans son dessein de se consacrer à la mission de la Colombie [76]. Le curé des Cèdres lui répond courageusement :

> Monseigneur, mon sacrifice est fait depuis l'année passée; je suis prêt à le renouveler cette année, si l'on me juge propre à une œuvre de cette importance. Monseigneur de Montréal me dit l'an passé qu'il fallait obéir à la voix de Dieu et me préparer à partir. Je suis dans la même disposition d'obéissance non pas tant parce que je me fierai à mes propres forces que parce que je mettrai toute ma confiance au Dieu tout puissant qui se servira de moi comme d'un instrument pour travailler à sa gloire et de la bonté duquel, par l'intercession de la Bienheureuse Marie, je recevrai tous les secours spirituels et temporels. Avec ces secours spirituels et temporels, j'espérerai qu'en travaillant au salut des autres, je me sauverai moi-même, aidé surtout des prières de votre Grandeur [77].

Pendant ce temps parvenaient de Londres les nouvelles officielles de l'agrément de la Compagnie. Le gouverneur Simpson avertissait Mgr Provencher que vu son acceptation de fonder sa mission au nord de la Colombie, la Compagnie n'y voyait plus d'objection [78]. Il envoyait peu de temps après à Mgr Provencher la copie des ordres donnés aux bourgeois de la Compagnie pour qu'ils accordent le passage aux missionnaires et facilitent leur établissement [79].

Un jeune prêtre, M. Mayrand, fut désigné pour accompagner l'abbé Blanchet jusqu'à la Rivière-Rouge [80] et celui-ci fut averti de se tenir prêt à partir [81]. Ce dernier devait devancer le reste de la brigade.

[75] *A.A.Q.*, C.A. I-16; ce dernier passage ne se trouve pas dans le texte publié dans *C.S.B.*, 18 (1919), p. 92-93, probablement d'après une copie envoyée à Montréal.

[76] L. du 30 mars 1838 (*A.A.Q.*, Registre de la correspondance, vol. 18, p. 262); voir L. à Provencher, 18 avril 1838 *(A.A.S.B.)*.

[77] Saint-Joseph-de-Soulanges, 25 mars 1838 (*A.A.Q.*, C.A. I-22). Ce passage porte la note : « à lire aux ecclésiastiques »; la lettre du 19 novembre 1836 avait été lue en conférence ecclésiastique (Blanchet à Signay, Les Cèdres, 3 octobre 1837, *A.A.Q.*, C.A. I-18). Lorsque le passage avait été refusé au printemps de 1837, l'abbé Blanchet avait immédiatement exprimé son intention de se considérer toujours comme le missionnaire de la Colombie et de se tenir prêt à partir une autre année (Provencher à Turgeon, Montréal, 21 avril 1837 : *A.A.S.B.*, Registre A, p. 87).

[78] Londres, 17 février 1838 (*A.A.Q.*, C.A. I-20). Recommandation est faite au gouverneur d'accorder passage à deux prêtres qui doivent se tenir prêts à partir de Lachine le 25 avril. Texte publié dans BLANCHET, *Historical Sketches...*, p. 20-21.

[79] Londres, 1er mars 1838; les ordres aux bourgeois sont du 7 mars *(A.A.S.B.)*.

[80] Signay à Provencher, Québec, 18 avril 1838 *(A.A.S.B.)*.

[81] Lartigue à Blanchet, 25 mars 1838 (*A.A.M., Registre des Lettres*, vol. 9, p. 30). L'évêque de Montréal attendra avec impatience les premières nouvelles de l'abbé Blanchet et de son compagnon (L. à Signay, 23 avril 1838 : *ibid.*, p. 44; au même, 14 mai 1838 : *ibid.*, p. 55).

Averti trop tard de l'heure du départ, il manqua le canot à Lachine et dut aller le rejoindre à Carillon. Il suffit de marquer ici les grandes étapes de son itinéraire jusqu'à la Rivière-Rouge : le 5 mai, il était à Carillon; le 10 au soir, à Mattawa; le 13, au lac Huron; le 16, au Sault-Sainte-Marie; le 22, à Fort-William; le 25, au Portage-des-Prairies; le 30, à Fort-Alexandre; le 5 juin, à dix heures du soir, à Saint-Boniface [82].

Ce fut une grande joie pour Mgr Provencher de voir arriver celui qu'il destinait à fonder la mission de la Colombie :

> [...] je conclus que la mission de l'Océan Pacifique allait s'établir. Le bon Dieu a voulu éprouver mes désirs par plusieurs obstacles qu'il a bien su lever quand son temps a été venu; à force de presser, quoique doucement, j'ai fait ouvrir la porte une seconde fois, et voilà nos braves missionnaires entrés par la vraie porte, dans une bergerie dont les moutons ne sont probablement pas encore l'emblème de la douceur, mais ces brebis sauvages sont sans doute du nombre de celles dont parle le bon pasteur en disant qu'il a encore d'autres brebis, etc. Qu'il daigne les amener bien vite [83].

Il s'agissait alors de donner à l'abbé Blanchet un compagnon pour la deuxième partie du voyage. Mgr Signay, en envoyant avec lui M. Mayrand, suggérait à Mgr Provencher de garder celui-ci à la Rivière-Rouge et de lui substituer l'abbé Demers pour la mission de la Colombie. Il jugeait ce dernier plus propre à cette entreprise et soulignait qu'il avait déjà donné son consentement l'année précédente. Il le laissait cependant libre de régler cette question comme il le jugerait préférable [84]. Son coadjuteur avait fait les mêmes recommandations :

> [...] aussitôt l'avis reçu de Londres le brave et digne missionnaire [M. Blanchet] a été interpellé, ses dispositions n'avaient point changé, preuve qu'elles venaient de bonne source. Tout à l'heure enfin il sera en route avec un assistant trop jeune pour être envoyé au delà des

[82] Blanchet à Turgeon, Rivière-Rouge, 27 juin 1838 (*A.A.Q.*, C.A. I-27). Voir L. à Signay, Au-delà des hauteurs des Montagnes de Roches, 10 octobre 1838 (*A.A.Q.*, C.A. I-56). Un récit postérieur, daté du 17 mars 1839, et adressé à Mgr Signay se trouve dans BLANCHET, *Historical Sketches...*, p. 28-42; il a dû être composé à l'aide de notes prises au cours du voyage, mais dans la suite nous préférons nous en tenir aux lettres écrites en cours de route. Un récit extrait de ces diverses sources se trouve dans *Rapport des Missions du Diocèse de Québec (R.M.D.Q.)*, 2 (1840), p. 12-22.

[83] Provencher à Turgeon, Rivière-Rouge, 6 août 1838 (*A.A.S.B.*, Registre A, p. 87). Mgr Provencher trouva des accents presque inspirés pour exprimer sa joie : « Terres de la Colombie vous allez donc enfin retentir des louanges du saint nom de Jésus; la croix va s'élever de rive en rive sur un espace de mille lieues, que vont parcourir ces deux apôtres pour arriver à leur destination, et la parole de Celui qui a dit que ce signe adorable attirerait à lui tous les hommes, va se vérifier à l'égard des pauvres tribus errantes vers lesquelles ils sont envoyés » (DUGAS, *op. cit.*, p. 184, cité sans indication de provenance).

[84] Signay à Provencher, 18 et 19 avril 1838 *(A.A.S.B.)*.

> montagnes de Roches mais qui remplacera auprès de vous Mr Demers qui comme Mr Blanchet n'aura plus qu'à renouveler son sacrifice. Remercions de tout cela l'infinie miséricorde du Seigneur qui veut étendre la foi dans nos contrées barbares à mesure qu'elle s'affaiblit au milieu de notre civilisation [85].

Mgr Provencher n'hésita point à entrer dans ces vues, puisque dès le lendemain de l'arrivée de M. Blanchet, l'abbé Demers lui était assigné comme compagnon. L'ancien curé des Cèdres se montre tout heureux de ce choix :

> Monseigneur de Juliopolis m'a donné, le 6 juin, pour compagnon à la mission de la Colombie, Mr Modeste Demers, dont la piété est éminente; son caractère est bon et doux; sa bonne volonté est telle qu'il eût été le plus chagrin des hommes s'il eût été mis de côté [86].

Le jeune missionnaire exprime lui-même sa joie :

> Il est inutile de vous dire que j'ai été au comble de mes vœux quand Monseigneur de Juliopolis m'a dit : *eh bien vous allez aller à la Colombie.* Vous le savez, quand je partis l'an dernier j'avais la témérité de porter mes vœux et mes désirs jusque là, je sais plus que personne que je suis nullement propre à l'œuvre à laquelle on m'a destiné; mais les prières si ardentes de tant d'âmes qui prient pour cette mission et ceux qui en sont chargés vont, je l'espère, m'obtenir de Dieu les vertus et le zèle nécessaires [87].

Les deux missionnaires destinés à planter l'Église au-delà des Rocheuses n'étaient peut-être pas des hommes doués de qualités humaines exceptionnelles, mais c'était des prêtres vertueux et le choix de leurs supérieurs s'avérait en définitive excellent. En les voyant partir Mgr Provencher disait du premier : « c'est un brave homme, dévot, pieux, zélé [...] », et du second, « [c']est aussi un bon sujet, il est pieux et zélé [88] [...] ».

[85] Turgeon à Provencher, 14 avril 1838 *(A.A.S.B.)*.

[86] Blanchet à Signay, Rivière-Rouge, 22 juin 1838 (*A.A.Q.*, C.A. I-43). Voir Blanchet à Lartigue, 21 juin 1838 *(A.A.M.)* : « Le 6 juin, Mr. Modeste Demers fut nommé pour m'accompagner à la Colombie. Il me paraît un riche caractère. Sa piété est éminente, sa bonne volonté est telle qu'il aurait été très fâché qu'un autre ait été nommé à sa place. En peu de temps il a appris à se faire entendre en Sauteux. Il pourra donc apprendre facilement la langue des sauvages de la Colombie. » On affirme à plusieurs endroits que l'abbé Demers était heureux de son sort : Blanchet à Signay, Rivière-au-Brochet ou Norway-House, 24 juillet 1838 (*A.A.Q.*, C.A. I-47); Provencher à Signay, Rivière-Rouge, 27 juin 1838, dans *B.S.H.S.B.*, t. III, p. 170.

[87] L. à Cazeau, Rivière-au-Brochet, 25 juillet 1838 (*A.A.Q.*, C.A. I-49); au même, Vancouver, 1er mars 1839, dans BLANCHET, *Historical Sketches...*, p. 47.

[88] Provencher à Turgeon, Rivière-Rouge, 6 août 1838 (*A.A.S.B.*, Registre A, p. 87); voir Provencher à Signay, Rivière-Rouge, 27 juin 1838 : «[Demers] est très content d'aller enfin à son premier but. C'est un bon sujet qui en accompagne un autre. J'espère que Dieu bénira leurs travaux. Ils sont tous deux zélés et pieux » (*B.S.H.S.B.*, t. III, p. 170). « Great men were these pioneer Catholic missioners, who attained to high honors in the Church and won the esteem of men of all creeds by their principles of service and self sacrifice » (B. A. MCKELVIE, *Fort Langley Outpost of Empire*, The Vancouver Daily Province, 1947, p. 60).

L'évêque du Nord-Ouest regrettait un peu de voir partir l'abbé Demers qui parlait l'anglais et qui commençait aussi à apprendre la langue des indigènes. Mais c'était plusieurs années d'efforts qui allaient aboutir :

> [...] Nos prêtres parlant Sauvage et Anglais s'en vont; je vais donc être moins bien monté, c'est ainsi que les premiers deviennent les derniers, mais le bien se fera en plus d'endroits et surtout au delà des montagnes rocheuses, sujet de mes grandes sollicitudes depuis trois ans [89].

Après avoir passé un mois à la Rivière-Rouge, M. Blanchet partait le 10 juillet avec M. Demers, pour le lieu de leur destination. Il fallut près de huit semaines pour atteindre les Rocheuses. En une semaine de navigation on se rendit à Norway-House où les voyageurs arrivaient d'un peu partout pour se joindre à la brigade. Après huit jours d'arrêt l'on se remettait en route le 26 juillet. Le 5 août l'on était au fort Constant; le 7, au fort Cumberland; le 18, au fort Carleton; le 21, au fort Pitt; le 6 septembre, au fort Edmonton; le 15, au fort Assiniboine; le 2 octobre, l'on parvenait à Jasper's-House après avoir suivi pendant six semaines le cours de la Saskatchewan, puis avoir changé la flottille de onze berges en une caravane de soixante-six chevaux pour gagner la rivière Athabaska. Après avoir remonté les rapides de cette rivière, on arrivait aux Rocheuses. Le spectacle impressionna vivement M. Blanchet qui ne peut s'empêcher de les décrire longuement. Le tableau est devenu conventionnel, mais on le goûtera ici dans sa simplicité un peu naïve :

> Les Montagnes de Roches sont sublimes. Ce n'est point une chaîne haute et continuelle qui s'élève en masse jusqu'à la hauteur des terres; c'est un nombre infini de monts de Roches grises, séparés les uns des autres, de toutes formes, figures; hérissées de pointes, de cimes en forme de cônes, de pyramides. Le premier tiers est couvert de bois. Ce sont de vastes forêts qui couvrent les petits monts qui servent de bases aux deux autres tiers des rochers nus. L'on ne passe point sur les hauts rochers. L'on suit la vallée de la rivière; l'on passe des pointes de bois bien hautes pour retrouver la rivière de l'autre côté; mais l'on monte plus que l'on ne descend. C'est une vaste mer de montagnes partout l'on ne voit que des pics, des cîmes, des cônes, des pyramides, s'élevant un peu plus au-dessus des uns et des autres jusqu'à la hauteur des terres; alors diminuent de la même façon.

[89] Provencher à Cazeau, 5 juillet 1838, copie *(A.A.S.B.)*.

Le 5 octobre une caravane de soixante-douze chevaux quittait Jasper's-House pour le passage des Montagnes [90]. Le 10 octobre, on était à la hauteur des terres et les missionnaires offrirent le sacrifice de la messe; à dix heures on passait la ligne de partage des eaux. Les deux missionnaires se trouvaient sur le terrain de leur apostolat. M. Blanchet s'empresse de communiquer ses impressions à Mgr Signay dans une lettre datée de ce jour, « Au delà des hauteurs des montagnes de Roches » :

> Nous sommes sur le territoire de notre apostolat. Plût à Dieu que nous eussions une étincelle du feu et du zèle apostoliques ! Dans quelques jours, nous serons au campement des Berges, venant au devant de nous du Fort Colville, sur la Colombie. On laisse, là, les chevaux pour les berges. De là, dans quinze jours, me dit-on, nous serons à Vancouver.
>
> Notre santé s'est admirablement bien soutenue, grâce à Dieu, malgré les troubles, la fatigue, et les privations inséparables d'un voyage si long et si pénible, en berge, à cheval et sous la tente. Ce n'est pas pour nous plaindre; il faut que des Prêtres, des ministres du Seigneur se montrent, du moins, aussi ardens et aussi zélés pour le salut des âmes, que les gens du monde le sont pour les richesses de ces pays sauvages et barbares. Nous sommes contents de nos sacrifices, et nous espérons que, guidés par de si saints motifs que ceux de la gloire de Dieu, des prêtres humbles, zélés, vertueux et savants, viendront dans peu d'années, nous aider à défricher le vaste champ de la vigne du Seigneur, situé au delà des Montagnes de Roches; vigne du Seigneur que nous ne pourrons cultiver seuls; dans laquelle l'ennemi du salut a déjà fait semer le mauvais grain depuis plusieurs années [91].

M. Demers se trouvait plus particulièrement sur le territoire où il exercerait dans quelques années la juridiction épiscopale, dans la Colombie-Britannique actuelle.

[90] Entre les monts Brown et Hooker. A moitié chemin dans la gorge on trouva le Punch-Bowl, petit lac où l'Athabaska prend sa source : BLANCHET, *Historical Sketches...*, p. 35.

[91] Nous avons suivi jusqu'ici la lettre de Blanchet à Signay, 10 octobre 1838 (*A.A.Q.*, C.A. I-56). Un récit postérieur fournit des détails supplémentaires sur les sentiments des missionnaires en touchant le terrain de leur apostolat : « It was on Saturday, the 13th of October, a day dedicated to the Immaculate Mother of God, that, being at the western foot of the most lofty mountain, the two missionaries began to tread beneath their feet the long-desired land of Oregon; that portion of the vineyard alloted them for cultivation. Filled with joy they retired a short distance from the place where the caravan was resting on the bosom of a beautiful prairie, and there feel on their kees, embraced the soil, took possession of it, dedicated and consecrated their persons, soul and body, to whatever God would be pleased to require of them for the glory of His holy Name, the propagation of His kingdom and the fulfillment of His will. The caravan joyfully reached Big Bend towards evening » (BLANCHET, *Historical Sketches...*, p. 24).

Le 13 octobre au soir l'on était au campement des barges, à quarante lieues de Jasper's-House [92]. Dès l'arrivée on songea à la messe qui serait dite le lendemain [93]. C'est M. Demers qui la célébra et les deux missionnaires se consacrèrent à la Reine des anges et implorèrent sa protection pour le reste du voyage [94].

L'on avait été fort déçu, la veille, de constater que l'on n'avait envoyé de Colville, au devant de la brigade, que deux barges, alors qu'il en aurait fallu quatre. Force fut de laisser en arrière un tiers des voyageurs et du bagage en promettant d'envoyer une autre barge du poste suivant. Les missionnaires partirent avec le premier groupe, le 14 octobre; le lendemain ils sautent la fameuse « dalle [95] » des morts et le surlendemain ils sont à la Maison-des-Lacs, à cinquante-cinq lieues du campement des barges. Comme la maison est en construction, les missionnaires campent sous la tente.

On s'empresse d'envoyer une barge chercher la partie de la brigade laissée au poste précédent. Huit jours passent. Le 24, on voit revenir la barge à demi-brisée : elle avait fait naufrage et des vingt-six personnes qu'elle portait, douze avaient péri [96]. Le séjour des missionnaires à la Maison-des-Lacs leur permit d'exercer leur ministère : ils firent pendant ce temps dix-sept baptêmes, un mariage et donnèrent la sépulture à trois naufragés, des enfants, dont on avait retrouvé les corps [97]. C'était, depuis le départ des missionnaires espagnols, les

92 Sur la grande courbe de la Colombie, la « Big Bend », alors que le fleuve prend subitement la direction du sud après avoir coulé vers le nord depuis sa source.

93 « Demain le 14 on dira la sainte messe pour la première fois sur notre territoire, le long de la rivière Colombie » (Blanchet à Signay, 10 octobre 1838 : *A.A.Q.*, C.A. I-56).

94 Blanchet, *Historical Sketches...*, p. 25, 36.

95 Passage resserré d'où les eaux s'échappent avec rapidité.

96 *R.M.D.Q.*, 2 (1840), p. 18-22; voir Blanchet à Lartigue, 13 mars 1839 *(A.A.M.)*.

97 Voir Registres de la mission de Vancouver, dans M. Leona Nichols, *The Manthe of Elias, The Story of Father Blanchet and Demers in Early Oregon*, Portland, Binsfords and Mort, 1941, p. 260-261. Le principal intérêt de cet ouvrage vient justement de ce qu'il donne, en appendice, de larges extraits des registres paroissiaux de l'Orégon. Le premier baptême administré au Fort-des-Lacs est celui de George Harren, quatre ans et demi, fils naturel de Francis Harren, Chief Factor, et de Josephte Boucher, le 17 octobre. Le 23 octobre était baptisée Marguerite Ptitchouegge, six ans, fille naturelle du chef des Indiens des Lacs; le 24 octobre on inhumait sous une croix Charles Chalifou, trois ans, Marie-Rose Leblanc, un an et demi, et Pierre Leblanc, trois ans et demi; le 1er novembre contractaient mariage John McKay, maître de poste du Fort-des-Lacs, au service de la Compagnie, protestant, et Josephte Boucher, vingt et un an, fille naturelle de Joseph Boucher, homme libre, et de Josephte, femme indienne. Josephte Boucher avait été baptisée le 30 octobre; deux des enfants des McKay, Isabelle et Williams, avaient été baptisés le 17 octobre.

premiers actes du ministère sacerdotal exercés par des prêtres catholiques sur le territoire actuel de la Colombie-Britannique.

Les Indiens que les missionnaires rencontrèrent sont ceux que l'on appelait *Gens-des-Lacs* et auxquels les voyageurs canadiens avaient déjà parlé des robes noires en leur faisant espérer qu'il leur en arriverait bientôt pour leur faire connaître le Maître de la vie.

Les missionnaires furent donc bien accueillis par ces premières brebis du vaste troupeau qui leur était confié. Pendant les dix-sept jours qu'ils passèrent à cet endroit ils s'employèrent donc de leur mieux à cultiver cette vigne naissante. Voici comment les *Rapports des Missions du Diocèse de Québec* nous décrivent leur première expérience :

> Aussitôt qu'ils eurent parlé à ces pauvres infidèles de Dieu, de ses attributs, de la création, de la chute d'Adam, de la nécessité du baptême, ceux qui avaient des enfants s'empressèrent de les apporter pour les faire baptiser, afin, disaient-ils « de rendre leurs cœurs bons et d'en ôter le péché », regrettant de ne pouvoir pas participer eux-mêmes à un si grand bonheur. Zélés et empressés à s'instruire, ces bons sauvages n'attendent, pour devenir chrétiens, que le moment où un prêtre ira s'établir parmi eux, pour leur faire connaître les vérités de la religion. Les missionnaires s'éloignèrent à regret d'un peuple qui se montrait si bien disposé à profiter de leur ministère [98].

On repart le 3 novembre et trois jours plus tard, après avoir traversé le lac Arrow, l'on était déjà au fort Colville, sur le territoire actuel de l'État de Washington. Le 24 novembre l'on arrivait au fort Vancouver, au terme d'un voyage estimé à plus de trois mille milles.

III. — PÉNÉTRATION MISSIONNAIRE EN COLOMBIE-BRITANNIQUE.

A. Projets.

Il n'entre pas dans le cadre de cette étude de retracer les débuts des premières missions de la Colombie, celle du fort Vancouver, de Saint-François-Xavier-de-Cowlitz, de Saint-Paul-de-Willamette, ni de rappeler les visites des missionnaires aux Indiens des environs [99]. Ce qui nous intéresse ici ce sont les premières pénétrations sur le territoire actuel de la Colombie-Britannique.

[98] *R.M.D.Q.*, 2 (1840), p. 31-32, d'après une L. de Demers à Cazeau, fort Vancouver, 1er mars 1839, dans Blanchet, *Historical Sketches...*, p. 48; voir p. 25-26.

[99] Voir L. M. Lyons, *op. cit.*, ch. II, p. 18-44. Blanchet, *Historical Sketches...*, *passim.*

Il ne semble pas que les missionnaires aient, dès le début, jeté les yeux de ce côté. Les populations environnantes suffisaient amplement à accaparer leur zèle. Lorsque l'abbé Blanchet trace, au printemps de 1839, un vaste plan pour couvrir le pays de missionnaires, il semble oublier presque complètement la région du Nord. A Mgr Signay, il déclare qu'il faudrait encore six prêtres; ainsi, dit-il, on pourrait en placer deux à Colville pour les Indiens des différentes tribus des environs; deux à Walla-Walla pour les Nez-Percés, les Cayouses, les Yakimas, etc.; deux à Vancouver pour les Canadiens et pour les Indiens; un à Willamette, pour les Canadiens; un à Cowlitz pour les Canadiens et les Indiens. Il ajoute cependant : « Il resterait encore la Baie St George [le Puget-Sound] et les pays du Nord qui renferment tant de tribus [100]. » Sans doute que les « pays du Nord » comprennent notre Colombie-Britannique, mais cette vague mention suffit à nous convaincre que ce territoire n'était pas l'objet des préoccupations immédiates du missionnaire. Quelques jours après, il prouve à Mgr Turgeon que c'est dix prêtres qu'il faudrait : deux à Colville, pour les Kootenays, les Têtes-Plates, les Gens-des-Lacs, les Indiens de Colville, les Okanagans et les Canadiens du fort; deux au fort Walla-Walla; un à Vancouver, un à Willamette; un en bas de la Colombie, près du fort George; un à Cowlitz; deux au fort Nesqually, au sud de la baie Saint-Georges [101]. Cette fois il est question des quelques groupes d'Indiens vivant au nord de Colville. Cependant ce n'est pas encore le pays du Nord qui attire vraiment l'attention.

Il y avait là, pourtant, outre les Indiens, un certain nombre de Canadiens français catholiques dans les postes de la Compagnie de la Baie-d'Hudson. C'est ainsi que les missionnaires, dès le mois de juin 1839, furent appelés à exercer leur ministère auprès d'un groupe d'employés venus des postes de la rivière Thompson. Il s'agissait d'une brigade de « porteurs » séjournant au fort Vancouver. On appelait « porteurs » les engagés employés à transporter les fourrures aux dépôts d'exportation et à rapporter les marchandises destinées aux échanges. Voici comment on nous décrit ce premier contact :

> La brigade des porteurs du nord arriva à Vancouver le 6 juin 1839, conduisant neuf berges chargées de pelleteries, et devant retourner dans

100 L. du 1er mars 1839, fort Vancouver (*A.A.Q.*, C.A. I-70).
101 L. du 13 mars 1839, fort Vancouver (*A.A.Q.*, C.A. I-76-77).

> l'intérieur chargées de marchandises. Elle venait des différents postes du nord, situés sur la rivière Fraser, affluente de la rivière Thompson [102]. Le nombre des porteurs était de cinquante-sept hommes, et l'on en avait laissé un bon nombre à la garde des postes. Ils sont mariés pour la plupart à la façon du pays, et ont leurs familles réparties dans les forts dont on vient de parler. Cette classe d'hommes est fort débordée et les missionnaires redoutaient beaucoup leur présence au milieu de la naissante chrétienté de Vancouver. Mais Dieu ne permit pas que leur conduite fût un sujet de chute pour ses nouveaux enfants, et la présence de Mr. Blanchet, dont le zèle mit tout en œuvre pour réveiller ces consciences endormies par une longue habitude du vice, contribua puissamment à les maintenir dans les bornes du devoir. Peut-être aussi que les ordres rigoureux de leurs chefs, MM. Ogden et Black, les obligèrent de se maintenir dans l'ordre. Tous ne se montrèrent pas indifférents aux pressantes exhortations du ministre de Dieu. Il se fit des confessions, et la parole divine produira des fruits en son temps [103].

Même sans pénétrer encore à l'intérieur de ce territoire les missionnaires commençaient donc à y exercer leur influence. Ils le firent non seulement par des rencontres avec les voyageurs descendus vers le sud, mais encore, ce qui peut nous étonner, par le moyen de livres, comme on le constate par une lettre de John McIntosh, datée de Stuarts-Lake, le 8 février 1841. Cet homme, au service de la Compagnie, se dit natif du pays et catholique. Il remercie M. Blanchet des livres reçus dont il espère une influence bienfaisante et demande qu'on lui envoie encore deux catéchismes en anglais [104].

On allait aussi bientôt faire appel à la générosité des plus fortunés. En réponse à une demande de secours des abbés Blanchet et Demers, Peter S. Ogden écrivait le 15 novembre 1841 à ses subordonnés, leur recommandant de solliciter quelque don de la part de leurs hommes. On nous a conservé une liste des bienfaiteurs de la mission; les sommes souscrites s'élevaient à environ vingt-cinq livres. Il vaut la peine que l'on retienne les noms de ces premiers habitants de la Nouvelle-Calédonie à contribuer au soutien de l'Église. Ce sont : William McBean, Louis Gagnon, Jean-Baptiste Boucher (apparemment deux personnes de ce nom), P. Gun, W. F. Lane, Pierre Letendre, William Morwick, P. S. Ogden, William Thew, Joseph Brunette, Jean Couturier,

102 C'est, en fait, la rivière Thompson qui se jette dans le Fraser.

103 *R.M.D.Q.*, 3 (1841), p. 39-40; on eut régulièrement, dans la suite, l'occasion d'exercer ce ministère : voir BLANCHET, *Historical Sketches...*, *passim*.

104 *A.A.Q.*, C.A. III, sans autre détermination.

Paul Fraser, O. La Ferté, J. Tubault [Thibault ?], Pierre Roy, John McIntosh, A. Bélanger, M. La Croix, C. Toin [105].

La pénétration sur le territoire actuel de la Colombie-Britannique allait commencer cette même année 1841. Cet été-là, l'abbé Demers se rend au fort Langley, sur le fleuve Fraser. L'année suivante il pénétrera à l'intérieur des terres, en Nouvelle-Calédonie, où il passera plusieurs mois dans l'intention de préparer les voies aux Jésuites. Ceux-ci ne viendront effectivement qu'en 1845. En 1843, enfin, l'abbé Bolduc séjourne sur l'île Vancouver que l'abbé Blanchet avait entrevue de loin, lors de sa visite aux Indiens du Puget-Sound en 1841. Nous traiterons successivement de ces différentes expéditions.

B. Visite de M. Demers au fort Langley : 1841.

L'abbé Blanchet s'était proposé en 1840, lors de son expédition vers le nord, de pousser jusqu'aux forts du bas du fleuve Fraser, alors que l'abbé Demers se dirigerait vers Colville où il était déjà allé l'été précédent [106]. De fait il n'alla guère au-delà de l'île Whidbey, sur le Puget-Sound [107]. On avait souvent regretté que le ministère auprès des Canadiens empêchât de se consacrer davantage aux infidèles. M. Blanchet en entretenait son confrère au début d'août 1841 :

> Oh ! quand serez-vous libre de donner l'essor à votre zèle ! et moi, quand pourrai-je aller auprès des nations qui m'environnent pour bégayer avec elles quelques mots de leur langue et leur distribuer quelques grains de la parole de Dieu ? Si nous n'eussions point eu de Canadiens à desservir, nous serions plus avancés avec les Sauvages. Mais pouvait-on et peut-on abandonner les domestiques de la foi, leurs femmes et leurs enfants [108] ?

Le 11 du même mois, M. Demers se décidait à quitter sa résidence de Cowlitz, accompagné d'un Canadien vieux et infirme, qui l'avait prié

105 Morice, *The History of the Northern Interior...*, p. 223-224.

106 L. de Blanchet à Turgeon, Fort-Vancouver, 19 mars 1840 (*A.A.Q.*, C.A. I-154).

107 L. de Blanchet à Signay, St-Paul-de-Wallamette, 23 février 1841, dans *R.M.D.Q.*, 4 (1842), p. 42-61; son regard s'était porté vers le nord : « L'Ile Whidbey est peu distante de l'embouchure de la rivière Fraser, écrivait-il à son retour; de ses côtes on aperçoit au loin la pointe nord [sic] de l'Ile Vancouver qui est peuplée de sauvages barbares » (L. à Provencher, 24 août 1840 : *A.A.S.B.*).

108 Blanchet à Demers, St-Paul-de-Wallamette, 3 août 1841 (*A.A.Q.*, C.A. III-30); dans une lettre à Mgr Provencher l'abbé Blanchet s'inquiétait l'été précédent des progrès accomplis par les missions protestantes et il écrivait : « Quand le temps des miséricordes du Seigneur sera arrivé pour la conversion des sauvages de ce pays, il saura bien faire fondre comme la cire cette puissance colossable, et cet étalage de grandeur et de puissance s'écroulera en un instant » (L. du 24 août 1840 : *A.A.S.B.*).

de le prendre à son service pour le voyage [109]. Il entreprenait la visite des Indiens du Puget-Sound et du bas du Fraser. Après un bref séjour à Nesqually il se rend chez les Sokwamishs que M. Blanchet avait rencontrés l'année précédente. Des bruits sinistres couraient. On répétait que les Cowichans qui habitent le bas du fleuve Fraser devaient tuer le prêtre aussitôt qu'ils le rencontreraient. On prévoyait aussi une incursion des Yougletas, habitant la côte, près de l'embouchure du Fraser, et dont la réputation de cruauté suffisait à effrayer les voisinages. On en fut quitte pour la peur et l'abbé Demers put visiter en paix les campements de la baie.

Lorsqu'il fut arrivé chez les Wholerneils, les Cowichans qui n'étaient qu'à une faible distance de là, lui députèrent un de leurs chefs dont les dispositions bienveillantes le rassurèrent parfaitement. Le missionnaire résolut donc de se rendre chez eux. Parti du pays des Wholerneils on arrivait le soir même à l'entrée d'une vaste baie appelée Biret-Bay. De là il fallait faire un long portage pour atteindre l'endroit où se trouve la ferme du fort Langley. Le jour suivant l'on marcha donc pendant dix heures avant d'atteindre l'entrée d'une prairie où un Canadien attendait M. Demers avec un cheval pour le conduire au fort, à trois milles de là. Le fort était bâti sur le Fraser, à une trentaine de milles de la mer. Le missionnaire y fut reçu avec beaucoup d'affection et de respect par un autre Canadien du nom de Lafleur. Comme il l'écrit à cette occasion, « la vue d'un prêtre produit toujours sur nos braves compatriotes réfugiés dans ces régions lointaines, un effet magique qui réveille en eux le souvenir chéri de la religion et de la patrie, et remue leurs cœurs, comme si le Dieu qu'ils ont connu autrefois venait les chercher, pour les ramener au berceau de leur enfance [110]. » M. Yale, le commandant du poste, envoya des hommes avec des chevaux pour transporter les bagages. On hissa le pavillon en son honneur et il fut salué de sept coups de canon. Cinq ou six cents Indiens entourèrent à l'instant le prêtre qui eut peine à entrer dans le fort. Une vingtaine d'hommes y étaient employés à des travaux d'agriculture dont huit Canadiens et un Iroquois, les autres venant des

[109] Demers à Provencher, Cowlitz, 10 novembre 1841, dans *R.M.D.Q.*, 5 (1843), p. 55-71; c'est ce récit que nous suivons pour tout ce paragraphe.

[110] *Ibid.*, p. 63.

îles Sandwich. M. Demers baptisa quinze de leurs enfants, y compris ceux de M. Yale et catéchisa les plus âgés d'entre eux.

C'est aux Indiens, pourtant, que M. Demers voulut accorder le meilleur de ses soins. Nous lui laisserons, autant que possible, la parole :

> Cependant [écrit-il], je me devais principalement aux sauvages qui arrivaient de tout côté. Aussi je consacrai tout mon temps à leur instruction. En arrivant ils venaient me saluer à leur façon, avec respect et une crainte manifeste, qui prouve la haute idée qu'ils ont des missionnaires. Presque tous savaient faire le signe de la croix et chanter quelques cantiques. Admirable effet de la bonté divine ! Ces nations éparses dans ces vastes contrées s'étaient communiqué mutuellement ce qu'elles avaient appris, et retenu les instructions de l'année précédente [données aux Indiens du Puget-Sound par M. Blanchet] ; et ainsi je trouvais des âmes préparées et avides du royaume des cieux [111].

Le missionnaire eut alors la joie de rencontrer un des chefs des Yougletas, qui lui fit concevoir quelque espérance pour l'évangélisation de sa tribu.

Les assemblées se tenaient dans un champ, à une petite distance du fort; il y avait là constamment de quinze à seize cents Indiens en âge de comprendre les instructions. Toutes ces nations paraissaient oublier pour l'instant leurs haines mutuelles pour venir écouter en commun la parole de Dieu. On se manifestait bien, au début, quelque méfiance, mais bientôt ce sentiment disparut. Le 3 septembre, M. Demers baptisait quatre-vingt-dix-neuf enfants; le 4, cinquante-six; le 5, cent trente-six; le 6, soixante et onze. Ce jour-là, pas moins de trois mille personnes se pressaient pour entendre le missionnaire.

Une tribu du haut du Fraser n'avait osé s'approcher, de crainte d'une embuscade de la part des Miskiwins. M. Demers leur députa un chef avec l'assurance qu'il ne leur serait fait aucun mal et il différa son départ pour les attendre. Bientôt trois cent six personnes de la tribu des Téïts arrivèrent portées dans quarante canots; ce jour-là, 7 septembre, l'abbé Demers baptisait encore quatre-vingt-un enfants [112].

Le missionnaire ne pouvait que se réjouir des dispositions des Indiens dont il trace un tableau presque idyllique :

111 *Ibid.*, p. 64.

112 Au total, 758, au cours de la tournée de M. Demers sur le Puget-Sound et au fort Langley (*ibid.*, p. 67). Blanchet donne le chiffre de 765 et de 750 : L. à Signay, 27 novembre 1841, fort Vancouver (*A.A.Q.*, C.A. II-18) ; *Notices intéressantes*, p. 19 (archives de l'archevêché de Portland, Orégon [*A.A.P.*]).

> Il était beau le spectacle de tant de nations différentes réunies sous les auspices de la religion, vivant dans l'intimité la plus parfaite, et déposant au pied de la croix leurs sujets de rancune, pour n'avoir qu'un même cœur, et offrir pour la première fois à leur Père commun l'encens de leurs prières. Ce spectacle les étonnait eux-mêmes, et ils ne savaient comment exprimer leur admiration. Ils fumaient ensemble, se donnaient des festins où régnait l'ordre le plus parfait, et il n'y avait plus d'ennemis. L'ardeur pour les choses du ciel ne se ralentissait point; les heures du soir ne se passaient pas en d'inutiles conversations. Jusqu'à onze heures, on entendait le chant des cantiques, et par intervalle, la voix élevée d'un chef qui prononçait des harangues édifiantes à ses gens. On faisait le signe de la croix; on répétait ce qu'on avait compris et retenu des explications de l'échelle historique. Enfin c'était un zèle, une ardeur, un entraînement universels [113].

Il n'est pas jusqu'aux crimes qui donnaient lieu aux scènes de repentir les plus touchantes. L'avenir se chargera de rabaisser l'enthousiasme du missionnaire sur les dispositions de ses ouailles. N'empêche que l'on ne peut s'empêcher de constater ici l'effet merveilleux de la parole divine. L'abbé Demers se sentait débordé par l'ampleur de la tâche à accomplir et il ne pouvait que conjurer Dieu d'envoyer des apôtres qui achèveraient d'éclairer ces peuples. Il les quitta en leur promettant de séjourner plus longtemps au milieu d'eux aussitôt que possible. M. Yale l'accompagna jusqu'à la ferme du fort. L'on suivit ensuite une petite rivière qui conduit à la baie, pour éviter le portage suivi quelques jours auparavant [114]. Le 24 septembre, le missionnaire était revenu à Cowlitz après une absence de quarante-quatre jours seulement [115].

Le chef de la mission de la Colombie, l'abbé Blanchet, pouvait donc annoncer à Mgr Signay, le printemps suivant :

> Nous avons tâché depuis un an d'étendre les bornes du royaume de Jésus-Christ parmi les infidèles, et d'affermir son empire dans le cœur des domestiques de la foi et des néophytes de nos établissements. [...]
>
> Le nom adorable de Jésus a été annoncé à des nouvelles peuplades vers le nord : Mr Demers a porté ses pas jusqu'au fort Langley sur la

113 *Loc. cit.*, p. 67-68.

114 Vraisemblablement la rivière Nicomekel, aboutissant à la Mud-Bay.

115 L'on trouvera aussi un bref récit de cette expédition et des autres voyages de M. Demers dans JUJAT, *Mission de l'Orégon. Notice. Les travaux apostoliques de Mgr Demers, sacré évêque de Vancouver*, Paris, Vrayet de Surcy & Cie, 1851, 16 p. Cette brochure très rare (nous avons consulté l'exemplaire des Archives S.J., Mount-Saint-Michael's, Spokane, Wn.) présente une narration trop libre qui ne semble pas d'une grande valeur historique. Elle dut être imprimée pour fins de propagande, durant le séjour de Mgr Demers en Europe; nous la mentionnons principalement à cause de son intérêt bibliographique.

rivière Fraser, et il a donné le baptême à plus de 700 enfants dont plusieurs jouissent déjà du fruit de la grâce qui les a régénérés [116].

De son côté l'abbé Demers faisait part au même évêque de Québec de ses consolations et de ses espérances :

> J'ai dirigé mes pas vers des peuples auxquels la bonne nouvelle du salut n'avait pas encore été annoncée, et je me suis rendu jusqu'à la rivière Fraser, sur laquelle est bâti le fort Langley, où je fus reçu avec tous les égards possibles par Mr. James Yale qui en est chargé. Chez tous les sauvages que j'ai rencontrés, j'ai trouvé un empressement et un zèle admirables pour les choses du ciel. Plus d'une fois j'ai gémi sur la pénurie où se trouve cette mission d'ouvriers évangéliques. Que de bien s'y ferait si les prêtres s'y trouvaient en assez bon nombre pour profiter des bonnes dispositions des pauvres sauvages qui l'habitent. [...]
>
> Les succès dont le Seigneur a bien voulu favoriser ma mission à la rivière Fraser sont plus que suffisants pour m'engager à y retourner encore en juin ou en juillet prochain. Peut-être irai-je un peu plus loin, s'il n'y a pas d'imprudence à le faire; car je sais qu'il y a du danger de ce côté-là. J'ai conçu quelque espérance pour les Yougletas. Qui sait si cette nation féroce ne viendra pas à s'humaniser ? et qui peut les amener à cet heureux changement, sinon la vertu toute puissante de la parole de Dieu et la connaissance de son saint nom [117].

Ce désir de pénétrer chez les Yougletas semblait préoccuper vivement M. Demers. A la même date il s'entretient encore, dans une autre lettre, du chef rencontré au fort Langley et par qui il espère se faire présenter à la tribu. Ce chef, après avoir suivi les exercices de la mission, était allé rapporter dans son village ce qu'il avait entendu et était revenu au fort chercher d'autres échelles historiques [118].

> D'après ce trait [continue l'abbé Demers] j'irais sans aucune crainte trouver ce pauvre peuple chez lui, pour l'évangéliser. Quel immense bienfait de Dieu, si l'évangile adoucissait ces féroces enfants des forêts, devenus un fléau pour les autres nations de la baie [119] !

D'autres entreprises, cependant, allaient bientôt détourner l'abbé Demers de cet audacieux projet [120].

116 L. du 17 février 1842, St-Paul-de-Wallamette, dans *R.M.D.Q.*, 5 (1843), p. 25-26.

117 L. à Signay, fort Vancouver, 18 mars 1842 (*ibid.*, p. 54).

118 On attribue également à l'« échelle catholique » la première préparation des tribus de l'intérieur à la réception de l'Evangile : « ... Father Demers made a tour of the Upper Columbia as far as the Okinagan in British Columbia, preaching, baptizing, and giving instruction by means of a pictograph device of Father Blanchet's invention, known as the "Catholic ladder". Copies of this "ladder" were carried by visiting Indians to the more remote tribes and prepared the way for later effort » (*Hand Book of Indians of Canada*, Geographic Board of Canada, Ottawa, King's Printer, 1913, p. 300). Mgr Blanchet (*Historical Sketches...*, p. 110) affirme que M. Demers avait laissé derrière lui, lors de son séjour en Nouvelle-Calédonie, des Indiens capables d'expliquer l'échelle catholique.

119 L. à Cazeau, Vancouver, 17 mars 1842, dans *R.M.D.Q.*, 5 (1843), p. 73-74.

120 McKelvie, *op. cit.*, p. 60-62, cite aussi de larges extraits du rapport de M. Demers.

C. Séjour de M. Demers a la Nouvelle-Calédonie : 1842-1843.

1. *Aux origines de la mission des Têtes-Plates.*

Un événement devait, en effet, donner une nouvelle tournure à l'évangélisation du pays. C'est la visite que fit aux deux missionnaires canadiens, en juin 1842, le P. Joseph de Smet, s.j., envoyé par l'évêque de Saint-Louis et ses supérieurs pour préparer la fondation d'une mission chez les Têtes-Plates de la région des montagnes (Idaho et Washington actuels). L'histoire religieuse de la Colombie-Britannique va ainsi se relier à celle du diocèse de Saint-Louis et même aux anciennes missions jésuites de la Nouvelle-France.

Il faut, pour le comprendre, dire un mot de l'étrange odyssée de quelques Iroquois de Caughnawaga, qui furent les apôtres de la foi dans ces régions si éloignées de leur village d'origine [121]. Autour de 1816 un groupe d'entre eux, vingt-quatre, dit-on, partaient de Caughnawaga. Leurs longues pérégrinations les conduisirent jusqu'au pays des Têtes-Plates, à l'ouest des Rocheuses. Ils furent bien accueillis, s'établirent sur place et se marièrent à des femmes de la tribu. Le chef de la bande, Ignace La Mousse, donna aux indigènes leurs premières notions de christianisme et les amena à quelques pratiques religieuses [122].

C'est ainsi, semble-t-il, que les Indiens, Têtes-Plates ou Nez-Percés, envoyèrent en 1831 une première délégation à Saint-Louis. On a beaucoup discuté sur le but de cette mission. Il est bien établi que dans la mesure où elle était motivée par des préoccupations religieuses elle visait à obtenir l'envoi de missionnaires catholiques et non de missionnaires protestants comme on l'a soutenu [123]. La démarche, par

[121] Cette question présente encore des points obscurs; on en trouve un excellent exposé dans Gilbert J. Garraghan, s.j., *The Jesuits in the Middle United States*, New-York, America Press, 1938, t. II, p. 236-248.

[122] Les Indiens furent également en contact avec des traiteurs canadiens et métis. L'un des plus fameux est N.-C. Pambrun, né à l'Islet en 1792, qui se trouvait en charge du fort Kilmars, sur le lac Babine, en 1826, puis, une dizaine d'années plus tard, en charge de l'important poste de Walla-Walla (voir Morice, *Dictionnaire des Canadiens et des Métis*, p. 216-217). Garraghan, *op. cit.*, t. II, p. 241, pense cependant qu'il est hors de doute que le vieil Ignace soit le premier catéchiste des Têtes-Plates; il se base sur un *Mémoire* du P. Mengarini, appuyé lui-même sur le témoignage d'un Canadien, J.-B. Gervais qui se serait trouvé parmi le groupe des Iroquois (*ibid.*, p. 238); Morice, *op. cit.*, p. 122, mentionne un Joseph Gervais qui faisait partie de l'expédition d'Astor en 1810-1812 et qui fut un des premiers colons de la Willamette.

[123] Garraghan, *op. cit.*, t. II, p. 243-245, où l'on trouvera un aperçu des principales opinions émises à ce propos. La version protestante se retrouve encore dans Thomas E. Jessett, *The Church of England in the Old Oregon Country*, dans *British*

un curieux concours de circonstances, n'en eut pas moins pour effet direct l'établissement des missions protestantes en Orégon. Bien que l'abbé Matthieu Condamine ait offert sur-le-champ ses services, Mgr Rosati, évêque de Saint-Louis, ne put se résoudre à envoyer personne et les Indiens des Rocheuses virent arriver en 1834, au lieu des robes noires qu'ils attendaient, deux missionnaires protestants, Jason et Daniel Lee, suivis de deux autres l'année suivante, Samuel Parker et Marcus Whitman, et d'un cinquième en 1836, H. H. Spalding.

Les Indiens décidèrent donc de revenir à la charge en 1835 et, cette fois, les délégués ne furent autres que le chef du groupe des Iroquois, le vieil Ignace La Mousse et ses deux fils âgés de quatorze et de dix ans, qui furent baptisés le 2 décembre dans la chapelle du Collège des Jésuites. Ils étaient envoyés par les Têtes-Plates avec mission expresse de ramener des missionnaires catholiques. Le groupe dut repartir sans avoir rien obtenu sinon de vagues promesses.

De nouveau, en 1837, une autre mission était envoyée à Saint-Louis, encore dirigée par le vieil Ignace. Au fort Laramée, le groupe se joignit à des voyageurs blancs qui se dirigeaient vers l'est. Les Sioux ayant attaqué le convoi à Ash-Hollow, sur la Platte du Nord, le vieil Ignace ne voulut pas abandonner ses compagnons à qui en voulaient les Sioux et il fut massacré avec les trois Têtes-Plates et le Nez-Percé qui faisaient partie de la caravane. Ainsi disparaissait le premier apôtre des Indiens des Rocheuses, véritable martyr de son zèle à répandre la foi chrétienne.

A l'été de 1839, enfin, une quatrième tentative fut faite par les Têtes-Plates. Les deux émissaires, Pierre Gauché et le jeune Ignace réussirent à intéresser Mgr Rosati et les Jésuites, et on les assura qu'un de ceux-ci serait envoyé aux Rocheuses le printemps suivant. En conséquence l'évêque écrivit au Général des Jésuites, le P. Roothaan pour lui recommander le sort des peuplades de l'Ouest [124]; le P. Verhægen, recteur du collège Saint-Louis, y alla aussi de son plaidoyer. Plusieurs Jésuites s'offrirent alors spontanément, tant en Europe qu'en Amérique, pour la nouvelle mission. Le choix des

Columbia Historical Quarterly (B.C.H.Q.), 17 (1953), p. 197-205. Bien qu'il connaisse Garraghan, l'auteur semble rejeter la possibilité d'un contact des Nez-Percés avec le catholicisme et attribue la démarche de ceux-ci à l'influence d'un garçon indien nommé Garry qui avait passé quatre ans à l'école de la Rivière-Rouge (voir p. 199-200).

[124] L. du 20 octobre 1839, dans BLANCHET, *Historical Sketches...*, p. 94-95.

supérieurs s'arrêta sur le P. de Smet qui se trouvait depuis un an à Council-Bluffs.

Parti de Saint-Louis le 27 mars 1840, le missionnaire était de retour le 31 décembre après avoir constaté les dispositions encourageantes des Indiens des Rocheuses. Il recommandait vivement l'établissement d'une mission permanente parmi eux. La proposition fut immédiatement agréée et dès le 24 avril 1841 un groupe imposant de missionnaires se mettait en route : accompagnaient le P. de Smet, les pères Point et Mengarini avec trois frères coadjuteurs. Le 4 septembre on atteignait l'endroit où devait s'élever la mission Sainte-Marie, la première mission indienne résidentielle du versant Pacifique, au nord de la Californie [125].

C'est en ce sens que le P. Joset pourra parler plus tard des missions des Montagnes Rocheuses comme d'« un des fruits des missions de l'ancienne Compagnie [126] ».

2. *Entrevue du P. de Smet avec les missionnaires canadiens.*

Les deux missionnaires canadiens établis dans la Basse-Colombie ne tardèrent pas à apprendre l'arrivée de missionnaires chez les Têtes-Plates. L'on se montra enchanté de la nouvelle et, sans savoir encore sous quelle juridiction ils se trouvaient, l'on conçut déjà des projets d'entraide [127]. Les renseignements dont on disposait restaient fort imprécis mais, à tout hasard, l'abbé Demers adressait, le 6 août 1840, une lettre aux « Révérends Prêtres Missionnaires catholiques, aux Têtes Plates [128] ». Presque en même temps, le P. de Smet, qui de fait était seul, écrivait de son côté à M. Blanchet pour lui faire part de sa mission et lui annoncer qu'il pourrait probablement lui rendre visite avant l'hiver de 1841 [129]. Un an plus tard, l'abbé Blanchet proposait

125 GARRAGHAN, *op. cit.*, t. II, p. 248-264.

126 L. à Beckx, 29 décembre 1868 (*ibid.*, t. II, p. 239, note 8) ; le P. Verhaegen pensait même pouvoir dire que les Indiens des Rocheuses, antérieurement à la visite du P. de Smet, avaient déjà été évangélisés par les Jésuites (L. à Rosati, 21 octobre 1839 : *ibid.*, p. 248-249).

127 Blanchet à Provencher, 24 août 1840 *(A.A.S.B.)*.

128 H. M. CHITTENDEN et A. T. RICHARDSON, *Life, Letters and Travels of Father De Smet*, New-York, 1905, t. IV, p. 1551.

129 L. du 10 août 1840, Fourche de Jefferson, dans *R.M.D.Q.*, 4 (1842), p. 61-63, ou dans BLANCHET, *Historical Sketches...*, p. 97-98. Le P. de Smet semblerait affirmer qu'il n'a appris que sur place la présence des missionnaires canadiens au-delà des Rocheuses (*Oregon Missions*, p. 34) ; pourtant le P. Verhaegen écrit que l'on savait, au départ du P. de Smet, que deux prêtres canadiens se trouvaient dans le territoire britannique (L. à Signay, début de 1842, dans *Records of American Catholic Historical Society of Philadelphia* [*R.A.C.A.S.P.*], p. 317).

au missionnaire jésuite d'établir une mission dans la Basse-Colombie où il faudrait un collège et un couvent et d'où l'on pourrait rayonner dans tout le pays [130].

En vue de conférer avec les missionnaires et avec le Dr McLoughlin, le gouverneur de la Compagnie, comme aussi pour se ravitailler, le P. de Smet se mit effectivement en route au printemps de 1842. M. Demers se trouvait au fort Vancouver à son arrivée, au début de juin, et l'accompagna à Saint-Paul-de-la-Willamette où le célèbre jésuite passa huit jours avec les deux prêtres canadiens « à former les plans les plus propres à faire avancer l'œuvre du Seigneur dans ce pays [131] ».

Le P. de Smet résolut d'accepter l'invitation de M. Blanchet et d'établir la mission centrale des Jésuites dans la vallée de la Willamette. Ce qui nous intéresse ici plus immédiatement, c'est qu'à cette réunion fut décidé le départ de M. Demers pour la Nouvelle-Calédonie où il préparerait les voies aux Jésuites, en attendant que ceux-ci reçoivent du renfort : « Il a été résolu, écrivait M. Blanchet, que Mr. Demers irait prendre possession de la Calédonie et qu'il passerait l'hiver au milieu des sauvages Porteurs, afin de devancer les ministres qui menaçaient d'y faire une invasion [132]. »

S'adressant à l'évêque de Saint-Louis, à la suite de cette entrevue, le vicaire général de Québec pour la Colombie décrit l'immense territoire du nord :

> On peut même en remontant les sources de la rivière Fraser, rejoindre les sources de la rivière à la paix et de là pénétrer jusqu'au petit lac des esclaves, au lac Athabaska, au grand lac des esclaves, pays dont l'entrée est fermée aux missionnaires catholiques et ouvert à l'est aux ministres protestants sous la protection de la compagnie de la baie d'Hudson. [...]
>
> Les bourgeois des forts du Nord depuis Okanagan jusqu'aux sources de la rivière Fraser promettent de donner une protection et des facilités aux premiers qui se présenteront pour aller évangéliser les sauvages de

130 Cité par GARRAGHAN, *op. cit.*, t. II, p. 229. L'abbé Blanchet avait également écrit à Mgr Rosati « pour l'engager à étendre les excursions de ses missionnaires chez les têtes-plates du côté de la Colombie » (L. de Provencher à Signay, Saint-Boniface, 23 juillet 1841, dans *B.S.H.S.B.*, t. III, p. 195).

131 L. de Blanchet à Signay, fort Vancouver, 24 juin 1842 (*A.A.Q.*, C.A. II-43); voir Joseph DE SMET, s.j., *Oregon Missions and Travels over the Rock Mountains in 1845-46*, New-York, Edward Dunigan, 1847, p. 38-39.

132 Blanchet à Signay, fort Vancouver, 24 juin 1842 (*A.A.Q.*, C.A. II-43).

> leurs postes qui vivent en villages, et de refuser ces avantages aux seconds [133].

Les autorités de la Compagnie de la Baie-d'Hudson accordèrent un passage à M. Demers et celui-ci consentit donc à se séparer pour dix mois de son compagnon et à prendre la route du nord [134].

Nous avons dit que l'on appelait Nouvelle-Calédonie tout l'intérieur du pays, entre la chaîne des Rocheuses et la chaîne côtière. On y trouvait différentes tribus indiennes appelées alors « Porteurs », « Shouwha », « Panohou » et « Atnans » [135], et un certain nombre de postes de traite : New-Alexandria, le fort George, la Fourche, Fraser-Lake, Stuart's-Lake, le fort des Babines, le Lac-d'Ours, le Lac-de-la-Truite [136].

3. *Expédition de M. Demers.*

Parti de Vancouver le 30 juin en compagnie du P. de Smet, dont il se sépara au fort Walla-Walla [137], l'abbé Demers suivit la caravane de la Compagnie, sous la direction personnelle de P. S. Ogden, qui se montra plein d'attention pour le missionnaire [138]. Le trajet se faisait à dos de cheval, à partir du fort Okanagan. Après cinq jours l'on était à l'endroit appelé la fourche des Okanagans. Les Indiens de ce poste avaient eu l'année précédente la visite du P. de Smet et furent très heureux de revoir un missionnaire; l'abbé Demers y fit plusieurs baptêmes d'enfants.

[133] Blanchet à Rosati, St-Paul-de-Wallamette, 20 juin 1842, copie (*A.A.Q.*, C.A. II-41).

[134] Blanchet à Signay, fort Vancouver, 24 juin 1842 (*A.A.Q.*, C.A. II-43); voir Blanchet à Turgeon, 11 avril 1843 (*A.A.Q.*, C.A. II-65). Lorsque Sir G. Simpson apprendra de source non officielle que l'abbé Demers a obtenu un passage pour la Nouvelle-Calédonie et qu'il fut même aidé par les employés de la Compagnie pour l'érection de trois chapelles, il adressera des reproches au D[r] McLoughlin par une lettre datée de la Rivière-Rouge, 29 juin 1843. Il lui reproche également d'avoir agi contre ses ordres et les décisions du comité en accordant un passage à M. Bolduc pour Victoria. McLoughlin se défend : « [...] Mr. Demers proceeded to Caledonia on a missionary tour, to refuse to give him a passage in our boats (as they were then going up) would only excite ill will, as he could go without any assistance from us [...] » (L. au gouverneur et au comité de la Compagnie, Vancouver, 18 novembre 1843, dans *The Letters of John McLoughlin*, 2e série, p. 165-167).

[135] Voir *Handbook of Indians of Canada...*, p. 424-425, 445-447, et les tables.

[136] Demers à Signay, Fort-Alexandria, N.-C., 20 décembre 1842, dans *R.M.D.Q.*, 6 (1845), p. 20. Sur l'état du pays à cette époque (1844), voir Peter Skene Ogden, *Notes on Western Caledonia*, publiées par W. N. Sage, dans *B.C.H.Q.*, 1 (1937), p. 47-56; voir aussi l'introduction, p. 45-46, au sujet de P. S. Ogden.

[137] De Smet à de la Croix, Fourche-Madisson, 15 août 1842, dans Joseph de Smet, s.j., *Voyages aux Montagnes rocheuses et une année de séjour chez les tribus indiennes du vaste territoire de l'Orégon*, Malines, P. J. Hanicq, 1844, p. 286.

[138] Demers à Signay, fort Alexandria, N.-C., 20 décembre 1842, dans *R.M.D.Q.*, 6 (1845), p. 13-16.

Le 10 août l'on était au fort Thompson (aujourd'hui Kamloops) où s'étaient assemblés un nombre considérable d'Indiens désireux de voir la Robe-Noire. L'abbé Demers y passe deux jours et fait encore plusieurs baptêmes d'enfants. L'expérience commence à lui apprendre qu'il ne doit pas trop se fier aux apparentes bonnes dispositions des indigènes. Il avait constaté, à la fourche des Okanagans, que deux des convertis du P. de Smet, baptisés l'année précédente à l'article de la mort étaient, en recouvrant la santé, retournés à leurs habitudes de polygames. La confiance avec laquelle les parents lui présentent leurs enfants à baptiser le console néanmoins de l'extrême dépravation des mœurs qu'il observe et lui fait espérer pour cette tribu la bienveillance du Seigneur.

Le 12 on se remet en route. On rencontre plusieurs campements et le missionnaire a l'occasion de baptiser quatre-vingt-cinq enfants et une vieille femme, ce qui porte à cent quatre-vingt-sept le nombre des baptêmes conférés depuis son arrivée à la fourche des Okanagans. Après douze jours de voyage pénible, la caravane atteint le fort Alexandria, vers le 53e degré de latitude; on en était au 24 août et l'on avait fait depuis le fort Okanagan un trajet estimé à cinq cent quarante et un milles [139].

M. Blanchet résumait tout ceci à l'évêque de Québec :

> Une lettre de Mr Demers m'apprend qu'il va passer l'hiver au Fort Alexandre sur la rivière Fraser, après avoir été visiter le Fort de Stuart's Lake. Partout les sauvages sont venus en foule pour voir la *robe noire*. Le nombre des baptêmes à son retour se montait à 280. Les sauvages du Fort Alexandre devaient bâtir une grande maison de prière; déjà ils savaient faire le signe de la croix et commençaient à apprendre le Pater en leur langue. On rencontre en Calédonie l'interminable difficulté de la diversité des langues. Cependant Mr. Douglas m'assure qu'il y a une langue particulière et plus généralement parlée que les autres. Les sites sont rares pour y établir des missions sur un grand plan.
>
> Mr Demers a couru des dangers en montant et en descendant, les rivières étant en ces endroits aussi dangereuses que notre Colombie. Les fatigues du voyage l'ont fait beaucoup souffrir. La santé s'est maintenue cependant, il reviendra dans le mois de mai 1843, après une glorieuse victoire sur le démon, ayant sauvé des âmes, étendu le royaume de N.S.J.C., assuré la conquête de la Calédonie à notre mère la sainte église catholique, et fermé la porte, je l'espère, à l'hérésie dans cette partie du champ du père de famille qui nous est confié [140].

139 Demers à Caseau, fort Alexandria, 7 février 1843 (*A.A.Q.*, C.A. II-54).

140 L. du 28-30 octobre 1842 (*A.A.Q.*, C.A. II-49); en substance dans *R.M.D.Q.*, 5 (1843), p. 115-116.

Comme on offrit à M. Demers au fort Alexandria un passage sur les barges de la Compagnie, le missionnaire n'hésita pas à pousser encore plus loin. Après avoir baptisé vingt-huit enfants le 24 août et trente-huit le 29, il fit ses préparatifs et quitta ses néophytes, toujours en compagnie de M. Ogden. La montée fut lente. Le 6 septembre seulement on atteignit le fort George où l'abbé Demers baptisa cinq enfants; il ne rencontra à ce poste qu'un petit nombre d'Indiens. A deux jours de là, il passa par un autre village où le chef lui présenta deux enfants à baptiser et où il put entretenir les habitants des principales vérités de la religion. Enfin le 16 l'on arrivait au fort Stuart's-Lake (St-James), résidence de M. Ogden. Le missionnaire célébra le 18 septembre une grand-messe à laquelle toutes les personnes du poste assistèrent. N'ayant que trois jours à séjourner à cet endroit il employa tout son temps à instruire les Indiens. Au moment de partir il baptisa douze enfants de Blancs et treize d'Indiens et se rembarqua sur les barges avec quelques voyageurs qui devaient hiverner dans les postes d'en-bas. Sur son chemin il baptisa encore quatorze enfants et deux adultes et célébra un mariage. Le 24, après cinq jours d'une descente extrêmement rapide il était de retour au fort Alexandria où il établit ses quartiers d'hiver.

On commença alors à construire une chapelle pendant que le missionnaire partait visiter un poste situé à deux jours d'Alexandria [141]. Après seize jours passés à cet endroit, l'abbé Demers revenait à Alexandria le 27 octobre. La chapelle n'avait de levé que le carré. Après avoir encouragé les Indiens à continuer leur ouvrage, M. Demers les quitte de nouveau pour aller visiter les Atnans, également à deux jours de marche du fort. Il acquiert un terrain cultivable qui ferait, selon lui, un endroit central pour réunir les Indiens [142]. Au cours de cette expédition qui ne dura qu'une semaine, il baptisa trente-deux enfants. Son retour renouvela le zèle des Indiens et il put, le 4 décembre, célébrer la messe dans la chapelle. Le 3 janvier, il repart pour le pays des Atnans où il arrive le 5. Les Indiens avaient bâti une chapelle de quarante et un pieds sur dix-neuf où, avantage appréciable, une cheminée permettait de faire du feu. Le vieux chef céda sa maison

141 Dans la vallée de William's-Lake (voir MORICE, *Histoire de l'Eglise...*, t. IV, p. 231).

142 Il s'agirait encore d'un endroit situé dans la vallée de William's-Lake *(ibid.)*.

à M. Demers qui employa son temps à catéchiser et à présider aux autres exercices de la mission. Le jour de l'Épiphanie il célébrait pour la première fois la messe à cette station : « Jésus Christ venait donc lui-même des régions orientales, écrivait-il, illuminer cette terre encore ensevelie dans les ténèbres : il me semblait entendre sa voix lui crier : *Surge, illuminare... quia venit lumen tuum* [143]. »

Dans cette mission des Atnans il baptisa quarante et un enfants, ce qui portait à quatre cent trente-six le nombre des baptêmes depuis son départ. M. Demers fait l'éloge des Porteurs et des Atnans dont le caractère, pense-t-il, diffère de beaucoup de celui des tribus de la Colombie ou de celles qui habitent la côte [144].

Nous savons que M. Demers s'était d'abord proposé de revenir au début de mai 1843, avec la même brigade qui l'avait amené au fort Alexandria [144]. Une occasion se présentant plus tôt, il en profita et se mit en route vers le sud le 21 février, en compagnie encore de P. Ogden. Après avoir marché dans la neige jusqu'aux genoux et à travers bois et prairies, on arrivait au fort de la rivière Thompson le mercredi des cendres, 1er mars. M. Ogden voulut consentir à séjourner six jours à cet endroit pour donner aux Indiens des environs le temps de venir recevoir quelque instruction; ils n'avaient eu le temps de voir le missionnaire qu'en passant, lorsqu'il était monté au mois d'août précédent. Le temps se maintenait au froid et le lac était encore couvert d'une glace solide. Le vent et la neige rendaient le voyage plus pénible et plus désagréable. Arrivé à la fourche des Okanagans, à trois jours du fort, M. Ogden quitta le missionnaire pour aller attendre l'express à Colville, en lui laissant presque tout le reste des vivres. C'était le 17 mars. Deux jours après, l'abbé Demers était à Okanagan. Après avoir attendu en vain l'express pendant treize jours, il se décide à descendre le long de la rivière avec ses chevaux, seul avec son serviteur. Il finit par être obligé de louer un canot où il se reposa enfin. En deux jours on atteint la rivière des Nez-Percés et on reprend les chevaux pour achever les six ou sept milles qui séparaient encore de Walla-Walla. Une barge transportait en trois jours le missionnaire à

143 Tout le récit qui précède est tiré de la lettre de Demers à Signay, Fort-Alexandria, 20 décembre 1842, dans *R.M.D.Q.*, 6 (1845), p. 13-26; voir aussi L. de Demers à Caseau, fort Alexandria, 7 février 1843 (*A.A.Q.*, C.A. II-54).

144 Demers à Signay, fort Alexandria, 20 décembre 1842, dans *R.M.D.Q.*, 6 (1845), p. 26; voir *R.M.D.Q.*, 5 (1843), p. 115; Blanchet, *Historical Sketches...*, p. 110.

Vancouver où il arrivait le 13 [145]. Ce lui fut une grande joie de retrouver l'abbé Blanchet, son supérieur et confrère :

> Il faut l'éprouver [confie-t-il à Mgr Signay] pour savoir combien il est doux et consolant de rencontrer un confrère et surtout un supérieur après dix mois d'absence, pendant lesquels le pauvre missionnaire est livré à ses propres ressources, occupé du matin au soir en faveur des autres et ne trouvant presque point pour lui-même le temps qui lui serait nécessaire pour se recueillir et se rappeler à lui-même. Telle a cependant été ma situation, Monseigneur, pendant cette longue absence. Mais comment ne pas s'oublier soi-même et ne pas compter sur un secours spécial de la Providence, quand on se voit entouré d'une multitude de sauvages affamés d'entendre la bonne nouvelle du salut, tandis qu'eux font tous les sacrifices qui dépendent d'eux, se condamnent à des privations et ne trouvent rien de trop dur ni de trop pénible pour se procurer ce bonheur ? Aussi est-ce là la pensée consolante qui a soutenu ma faible vertu au milieu de tant de dangers de toute espèce [146].

Les Indiens n'avaient vu qu'à regret M. Demers s'éloigner d'eux. Le missionnaire de son côté n'avait pu être que touché de leur empressement. Il ne put pourtant, en les quittant, que leur donner des espérances pour l'avenir et leur recommander la fidélité à leurs devoirs et un attachement éternel à la religion catholique [147].

4. *Nouveaux projets et retards.*

La tournée que venait d'accomplir le missionnaire fit concevoir de grands espoirs pour l'établissement de la religion dans cette partie du pays. Aussi M. Blanchet forma-t-il sur-le-champ le dessein d'y renvoyer son confrère; celui-ci n'était pas encore revenu de sa première randonnée que son supérieur écrivait : « Mr Demers, je pense, consentira à retourner dans la nouvelle Calédonie où il fait des fruits admirables. Les sauvages de ces lieux-là ne ressemblent pas à ceux d'ici [148]. » Quelques mois plus tard on fait remarquer que ce champ est trop éloigné pour qu'on puisse y retourner seul [149].

145 Demers à Caseau, Oregon-City, 5 mars 1844 (*A.A.Q.*, C.A. II-94). Dans un récit postérieur de plusieurs années aux événements, Mgr Blanchet dit que l'abbé Demers est revenu au mois de mai, ce qui est manifestement erroné : voir *Notices intéressantes*, p. 20 (*A.A.P.*); M. Demers lui-même, dans une lettre à Caseau, St-François-Xavier du Cowlitz, 4 octobre 1843 (*A.A.Q.*, C.A. II-73), dit qu'il était de retour à la fin d'avril. Les souvenirs se brouillent rapidement !

146 Demers à Signay, Cowlitz, 7 février 1844 (*A.A.Q.*, II-79).

147 *Notices intéressantes* (*A.A.P.*, p. 20).

148 Blanchet à Turgeon, Vancouver, 21 mars 1843 (*A.A.Q.*, C.A. II-60); voir Blanchet à Signay, Vancouver, 27 mars 1843 : « Demers consentira, j'espère, à retourner dans la Calédonie » (*A.A.Q.*, C.A. II-62); Blanchet à Mgr Bourget, 28 mars 1843 : « Il revient ce printemps et consentira sans doute avec joie à y retourner en attendant que les Jésuites puissent le remplacer » (*A.A.M.*).

149 Langlois à Caseau, Aux Cascades, 1er juillet 1843 (*A.A.Q.*, C.A. II-68).

M. Demers ne semblait pas pressé, en effet, de recommencer la pénible randonnée de l'hiver précédent. Il est vrai qu'il s'était alors senti appuyé de la force d'en-Haut :

> Il en est besoin [de prières] [écrivait-il] pour se soutenir dans des missions comme celle de la Calédonie qui a paru vous faire peur à cause du grand isolement où l'on s'y trouve. Si je ne craignais pas de vous scandaliser, je vous dirais avec quel courage, ou plutôt quelle effronterie je m'y suis lancé : il faut l'éprouver par soi-même pour savoir combien le bon Dieu tient de grâces en réserve pour les pauvres missionnaires : je m'en suis bien senti pendant la mission que j'ai faite dans cette région éloignée; l'on n'est jamais plus à son aise que lorsqu'on en est réduit à ne compter que sur la divine providence [150].

Mais, malgré cette expérience heureuse, en somme, le missionnaire ne crut sans doute pas prudent de s'exposer encore aux fatigues et aux dangers de toutes sortes qu'il avait déjà surmontés.

A la fin de l'année, M. Blanchet constatera tristement : « Nos efforts pour étendre l'empire de Jésus-Christ parmi les sauvages ont manqué. » Et il mentionne notamment la Calédonie où M. Demers était allé préparer les voies aux Jésuites. Le P. de Smet n'est pas revenu et ses deux confrères ne parlent pas de cette mission [151]. Pourtant M. Blanchet n'abandonne pas immédiatement la pensée d'y envoyer encore M. Demers. D'autres obstacles se présentèrent, la Compagnie de la Baie-d'Hudson refusant maintenant d'accorder passage aux missionnaires. Laissons encore la parole à M. Blanchet :

> On a répondu quant à celle [la mission] de la Calédonie, que par des ordres reçus, on ne pourrait plus s'y rendre sur les berges de la Compagnie. Car j'avais envie d'y envoyer Mr Demers. Voilà à quoi se réduisent les promesses flatteuses de Sir G.[eorge Simpson].
>
> Deux Sauvages de la Calédonie qui parlent français sont descendus avec la brigade des Porteurs pour venir voir les prêtres. On a pu leur donner quelques outils pour leur servir à bâtir une maison aux missionnaires. Leurs gens doivent venir au devant des missionnaires qu'ils attendaient à grande hâte. J'ai promis de leur en envoyer le printemps prochain 1845. Ce sera à mes frais et dépens et indépendamment de la Compagnie [152].

Ce sont, de fait, les Jésuites qui assureront momentanément la relève et qui évangéliseront la Nouvelle-Calédonie de 1845 à 1848.

150 Demers à Caseau, Vancouver, 14 novembre 1844, dans *R.M.D.Q.*, 6 (1845), p. 70.

151 Blanchet à Signay, Wallamette, 6 novembre 1843 (*A.A.Q.*, C.A. II-75).

152 Blanchet à A.-M.-Blanchet, Vancouver, 5 juillet 1844, copie (*A.A.Q.*, C.A. II-99); voir *Notices intéressantes (A.A.P.)*, p. 22.

Avant de les suivre dans leurs courses nous allons prendre connaissance de l'expédition entreprise en 1843 par l'abbé Bolduc.

D. Séjour de M. Bolduc dans l'île Vancouver : 1843.

Après un voyage d'une année entière qui les conduisit de Boston au Chili, par le cap Horn et, de là, à Tahiti et aux îles Sandwich, deux autres prêtres étaient arrivés le 10 septembre 1842 à l'entrée du fleuve Colombia, les abbés Antoine Langlois et J.-B. Bolduc [153]. Alors qu'ils se trouvaient aux îles Sandwich, Mgr Maigret, le préfet apostolique, reçut justement une lettre de M. Blanchet lui faisant part des projets de M. Demers d'aller hiverner avec les Indiens de la Nouvelle-Calédonie. M. Bolduc avait alors conçu l'espoir de l'accompagner dans ce long voyage [154].

A son arrivée en Colombie, l'abbé Demers était déjà parti et M. Blanchet désigna le nouvel arrivant pour le remplacer à Cowlitz [155]. Au printemps de 1843, il fut question d'établir une mission au nord de Nesqually, soit dans l'île Vancouver où la Compagnie de la Baie-d'Hudson allait établir un poste, soit à l'île Whitbey, dans le Puget-Sound. L'abbé Bolduc communique ainsi ce projet :

> C'est moi qui suis destiné à aller le premier porter la lumière de l'évangile dans cette terre qui adore encore le démon. Je ne sais pas encore bien où sera ma résidence : toutefois elle ne sera pas sur le continent. La compagnie fait des préparatifs pour aller bâtir un fort dans l'île Vancouver. M. Douglas, qui sera commandant de l'expédition, se fera un plaisir de me donner un passage sur son steam-boat. Ainsi dans quelques jours je vais partir d'ici pour me rendre à Nesqualy, et m'y joindre à l'expédition. Si je ne fixe pas là ma résidence, ce sera à coup sûr dans l'île de Whitbay où M. Blanchet a déjà planté une croix. [...]
>
> L'île de Vancouver ou de Quadra me tente beaucoup. En y allant avec l'expédition de la compagnie, je préviendrai les maux qui pourraient y porter les blancs qui vont en faire partie; et en y fixant ma résidence, rien ne m'empêcherait de visiter de temps en temps les insulaires de Whitbay qui ne seront qu'à environ 10 lieues du nouveau fort. Il y a ici quelque danger de la part des sauvages du nord qui viennent fréquemment faire la guerre à leurs voisins et les prennent pour esclaves. La grande tribu des Yougletas est en partie campée sur l'extrémité nord de l'île Vancouver, et fait trembler les navires les mieux armés. Ces sauvages ne respirent que le sang et le carnage. Je ne vois qu'eux qui pourraient

153 *Mission de la Colombie, Lettre et Journal de Mr J.-B. Bolduc, missionnaire de la Colombie*, Québec, J.-B. Fréchette, 1943, 95 p.

154 Bolduc à T., Honolulu, 5 août 1842, dans *R.M.D.Q.*, 5 (1843), p. 109.

155 Blanchet à Signay, 28 octobre 1842 (*A.A.Q.*, C.A. II-49).

> m'ôter la vie du corps, et encore je ne crains guère; Un de leurs chefs a vu M. Demers l'année dernière [!] à la rivière Fraser, et lui a fait baptiser un de ses enfants. [...] Si j'étais pris comme esclave par un parti des guerriers de cette nation, il me semble que je réussirais à les dompter en peu de temps [156].

Il y a un peu de présomption dans les rêves apostoliques du jeune missionnaire et la réalité ne tardera pas à le faire déchanter. Il n'en aura pas moins assuré pour sa part la pénétration de l'Église dans le territoire actuel de la Colombie-Britannique.

On fit en vain des efforts pour le détourner d'accompagner la brigade en partance pour l'île Vancouver [157]. Le 7 mars, il quittait Cowlitz où il avait passé l'hiver, pour se rendre à Nesqually d'où il partit le 13, à bord du vapeur *Beaver*, avec le personnel de la Compagnie, une brigade d'environ vingt-cinq hommes. Le soir on jette l'ancre près d'une pointe de l'île Whidbey appelée Pointe-Perdrix. Le lendemain de bon matin l'on se dirige vers l'entrée du détroit Juan-de-Fuca et le 14 au soir, vers quatre heures, l'on atteignait la pointe sud de l'île Vancouver. L'on tira quelques coups de canon pour faire sortir les sauvages de leur retraite et bientôt un grand nombre de canots vinrent entourer le bateau. Lorsque l'on descendit à terre [158] les Indiens se mirent en ligne et donnèrent une poignée de main au missionnaire. Plusieurs d'entre eux avaient déjà vu M. Demers au fort Langley en août 1841 et avaient appris de lui à faire le signe de la croix, ce qu'ils avaient transmis à tous les autres. On chantait même quelques cantiques en Chinook.

L'abbé Bolduc n'osa pourtant se rendre à leur village, à quelques milles du port [159], qu'au bout de quelques jours, lorsqu'il se fut assuré de leurs dispositions. Ce village possédait un petit fort en pieux,

156 Journal, *loc. cit.*, p. 92; voir également *R.M.D.Q.*, 6 (1845), p. 12.

157 Voir Blanchet à Turgeon, Vancouver, 21 mars 1843 (*A.A.Q.*, C.A. II-60) : « Mr Douglas et le D^r^ [McLoughlin] donnèrent beaucoup de raisons pour détourner M. Bolduc du plan qu'il avait d'aller sur l'île Vancouver avec la brigade qui va y bâtir un fort. » McLoughlin qui avait reçu des ordres en ce sens se défendit auprès de Sir G. Simpson d'avoir fini par laisser partir M. Bolduc avec la brigade : « ... Mr. Bolduc was one day and a half with Chief Factor Douglas from Nisqually to Ft. Victoria, that from there he went with Indians to Whitby's Island, where he had begun a Mission, and to refuse him a passage under these circumstances would have appeared wrong... » (McLoughlin au gouverneur et au comité de la Compagnie, 18 novembre 1843, dans *The Letters of John McLoughlin*, 2e série, p. 166-167).

158 Le récit des *Annales de la Propagation de la Foi (Lyon)*, p. 467, laisse entendre que ce ne fut que le lendemain; la lettre à M. Darveau, au contraire, que ce fut le jour même (voir note 161).

159 La lettre dit environ neuf milles; le récit des *A.P.F.L.*, six milles.

comme défense contre les surprises des Yougletas. A l'arrivée de M. Bolduc, toute la tribu se rangea sur deux lignes pour lui serrer la main; il y avait cinq cent vingt-cinq personnes. Le missionnaire commença à donner des instructions dans la loge du chef. Celles-ci étaient parfois interrompues par les harangues des Indiens qui manifestaient leur approbation. Pendant ce temps les tribus voisines, ayant appris l'arrivée du missionnaire, commencèrent d'arriver. Le dimanche 19 mars, il y avait plus de douze cents Indiens ainsi réunis, appartenant aux trois grandes tribus des « Kawitshins », des « Klalams » et des « Isamishs » [160]. La veille M. Bolduc avait exprimé le désir de baptiser les enfants : aussitôt un cri affirmatif se fit entendre. Comme il se faisait tard on remit la cérémonie au lendemain qui était le troisième dimanche du carême et le jour de la solennité de saint Joseph. On avait construit la veille un vaste reposoir aux murs de branches de sapin. M. Douglas avait prêté plusieurs de ses hommes pour aider à cet ouvrage. Le dimanche matin, c'est donc autour de ce temple improvisé que se réunit la foule des Indiens. Ce fut au milieu de ce concours nombreux que la sainte messe fut célébrée pour la première fois sur ce territoire depuis le départ des Espagnols. M. Douglas y assista avec quelques Canadiens et deux femmes catholiques.

Après la messe, toute la foule se transporta avec le missionnaire au village principal. Là, les enfants furent disposés sur deux lignes, au bord de la mer. L'abbé Bolduc leur distribua à chacun un bout de papier sur lequel était écrit le nom qu'il devait recevoir. Il n'était pas encore midi lorsque commença la cérémonie et elle se prolongea jusqu'au coucher du soleil : cent deux enfants reçurent le baptême. Malgré sa fatigue, le missionnaire fit encore à pied les deux lieues qui le séparaient de l'endroit où était ancré le vapeur.

Suivant le plan de voyage tracé au départ, l'on ne devait passer que quelques jours à cet endroit et poursuivre ensuite vers le nord, de fort en fort, jusqu'aux établissements des Russes à Sitka, afin de faire enquête pour découvrir les coupables du meurtre de John McLoughlin, fils du D[r] McLoughlin, le gouverneur de la Compagnie. Le départ pour ces contrées ayant dû être retardé, M. Bolduc décida de revenir sur ses pas. On avait déjà formé le projet d'établir au

[160] Les « Isamiths » ne sont autres que les Sanitchs (voir L. à Darveau).

cours de l'été une mission dans l'île Whitbey et c'est lui qui était destiné à participer à la fondation. Il acheta donc un canot et ayant engagé quelques Sanitchs, il quitta l'île le 24 mars pour aborder le lendemain à l'endroit désigné où il donna les exercices de la mission. S'étant remis en route le 3 avril pour le fort Vancouver, il y rencontra à son arrivée, l'abbé Demers qui revenait de la Nouvelle-Calédonie [161].

Force est d'avouer que cette expédition n'eut pas les résultats qu'on en avait attendus et l'on comprend le mot que nous avons cité de l'abbé Blanchet : « Nos efforts pour étendre l'empire de Jésus-Christ parmi les sauvages ont manqué. » Le vicaire général continuait : « Mr Bolduc voyant qu'il ne pourrait être aussi utile qu'il le pourrait dans la visite des Forts du Nord, relâcha et revira de bonne heure à l'île Vancouver, le printemps dernier [162]. » Il ne souffle pas mot du motif allégué par l'abbé Bolduc pour justifier son retour, la fondation projetée sur l'île Whitbey. Cette fondation faillit d'ailleurs s'effectuer lorsque l'abbé Demers et l'abbé Bolduc se fixèrent à cet endroit. Mais ils devaient revenir au bout d'un mois, les Indiens étant partis et l'endroit menacé par les incursions ennemies [163].

Les missionnaires ne retourneront plus à l'île Vancouver jusqu'à ce que celle-ci devienne le siège d'un nouveau diocèse.

(à suivre)

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

161 L'on possède deux récits de l'expédition : Bolduc à Darveau, St-Paul-de-Wallamette, 20 août 1843 *(A.A.S.B.)*; Bolduc à Cayenne, Cowlitz, 15 février 1844, dans *R.M.D.Q.*, 6 (1845), p. 50-60, ou *A.P.F.L.*, 17 (1845), p. 463-474, ou dans DE SMET, *Oregon Missions...*, p. 51-65. Les deux récits sont substantiellement identiques, bien que certains détails divergent. Il semble naturel d'accorder plus de crédit à la lettre à Darveau, écrite peu de temps après les événements, même si le second récit a été composé à l'aide de notes antérieures.

162 Blanchet à Signay, Wallamette, 6 novembre 1843 *(A.A.Q.)*.

163 Langlois à Caseau, Aux Cascades, 12 juillet 1843 *(A.A.Q.*, C.A. II-68); dans cette lettre l'abbé Langlois semble affirmer que M. Demers était déjà passé au bout de l'île Vancouver. Sans doute veut-il parler du voyage au fort Langley; il n'est question nulle part d'un arrêt sur l'île Vancouver.

Essai de toponymie oblate canadienne

En marge d'un anniversaire

La Commission fédérale des Noms géographiques ou le Canadian Board on Geographical Names célèbre cette année le soixantième anniversaire de sa fondation. Nous avons cru convenable de souligner cet important événement en préparant un travail sur les noms oblats dans la géographie canadienne et sur les apports des missionnaires à la science géographique de notre pays.

Le missionnaire dont la tâche consiste à évangéliser les peuples a souvent l'occasion, au cours de son ministère, d'exercer plusieurs professions et métiers. Dans le passé surtout, l'apôtre venait en contact avec des populations plus ou moins primitives et habitant des pays encore pratiquement inexplorés.

Les Oblats, chargés de nombreuses missions dans toutes les parties de notre vaste pays, ne firent pas exception à la règle générale. Tout en se donnant en premier lieu, comme il convenait, et avec zèle au salut des âmes, ils devinrent bientôt ethnologues, explorateurs, naturalistes, géographes, menuisiers, architectes et même chasseurs [1]. La litanie pourrait facilement s'allonger.

Par suite de leurs travaux incessants dans toutes les régions du Canada, travaux qui durent maintenant depuis plus d'un siècle, le nom des missionnaires oblats s'est pour ainsi dire enraciné dans le sol de la patrie canadienne. Nous pensons que cette identification profonde des Oblats avec le pays où ils exercent leur action témoigne, à sa façon, de leur influence.

I. — EXPLORATIONS ET DÉCOUVERTES GÉOGRAPHIQUES.

Trois régions surtout ont profité des incessants voyages du missionnaire oblat : le nord de la Colombie-Britannique, les vastes Territoires

[1] Voir Gaston Carrière, o.m.i., *Méthodes et réalisations missionnaires des Oblats dans l'Est du Canada (1841-1861)*, dans *Etudes Oblates*, 16 (1957), p. 62-65.

du Nord-Ouest et l'intérieur du Labrador. Les missionnaires ont laissé de ces régions des cartes géographiques dont l'exactitude nous surprend, compte tenu des instruments rudimentaires à leur disposition. Ainsi le père Adrien-Gabriel Morice, o.m.i., traça une carte du nord de la Colombie-Britannique, le père Émile Petitot laissa celle d'une vaste portion des Territoires du Nord-Ouest et le père Louis Babel, avec l'aide sans doute du père Charles Arnaud, fit le tracé d'une partie de l'intérieur du Labrador.

A. Travaux du père Morice.

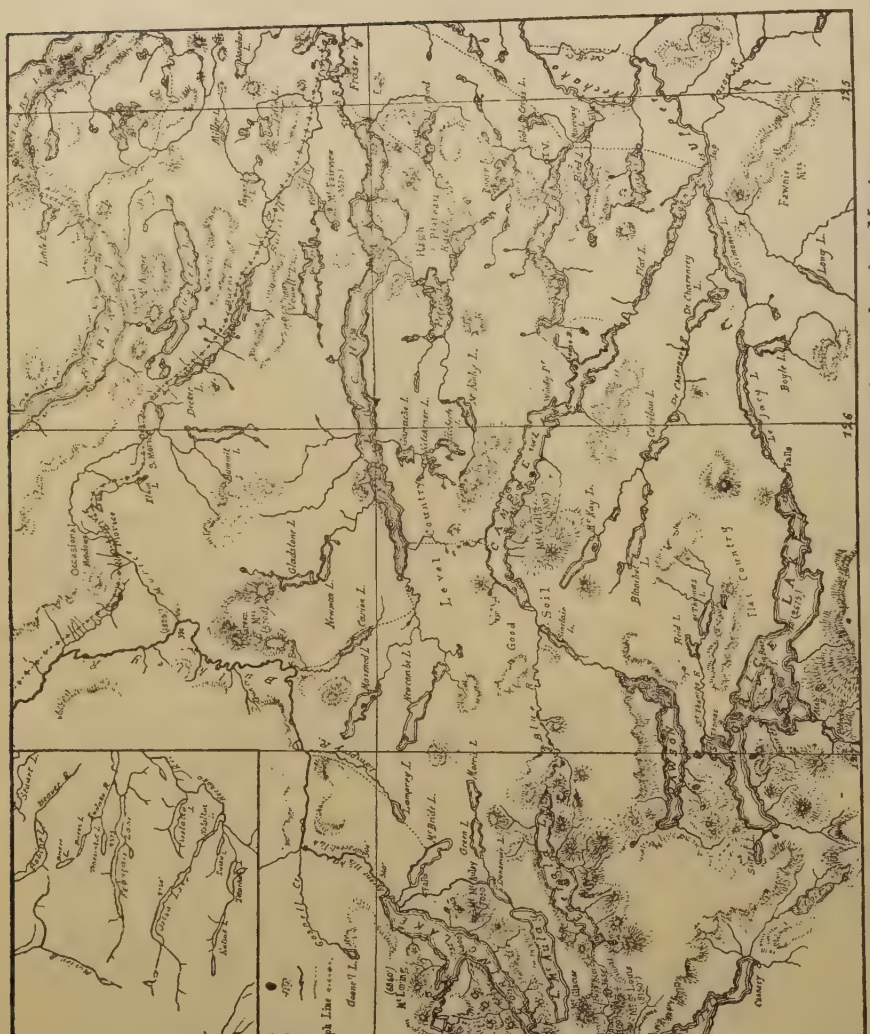
Un fait digne de mention est que le père Adrien-Gabriel Morice, o.m.i., bien connu pour son *Histoire de l'Église catholique dans l'Ouest canadien* [2] et ses ouvrages de linguistique et d'ethnologie [3], fut aussi un explorateur de grande valeur et le premier à tracer une carte complète et exacte de l'intérieur de la Colombie-Britannique.

La carte que le père Morice a tracée à la suite de ses explorations missionnaires a été publiée en 1907 par le gouvernement provincial de la Colombie sous le titre de *Map of the Northern Interior of British Columbia* et est encore aujourd'hui considérée comme un modèle du genre. L'arpenteur général de la province, M. G. S. Andrews, écrivait en 1954 :

> A colorful interlude about this time concerns the exploratory travels and mapping achievements of a missionary priest, the Rev. Adrian Gabriel Morice, O.M.I., who with nothing more than a compass, a mountain barometer, a sounding line, catalysed by a keen curiosity for country and an ability to utilize the topographic sense of the Indians, which he claimed was highly developed, and no doubt a modicum of celestial (if not astronomical) inspiration, mapped a circle of country 200 miles in diameter centered roughly about his mission headquarters at Fort St. James on Stuart Lake. His catechismic cartographic perigrinations in this huge area covered the years 1883 to 1904, after which he consolidated his sketches and notes into the first detail map of this region, *showing with astonishing fidelity the countless lakes*, their shapes, with soundings and drainage relationships, prominent mountain features with elevations, trails and settlements. His manuscript was published by the Honorable, the Chief Commissioner of Lands and Works, Victoria, in 1907, in two colors at a scale reduced to ten miles per inch under the title, "Map of the Northern Interior of British Columbia by A. G. Morice, O.M.I.". Collectors would

2 4e éd., Winnipeg, 1928, 4 vol.

3 Nous en avons donné la liste dans *Contribution des Oblats de Marie-Immaculée de langue française aux Etudes de Linguistique et d'Ethnologie du Nord canadien*, dans *Culture*, 12 (1951), p. 9-12.


Glacier
Swamp
Rapid
Trail
Telegraph Line
Level
Good
Soil
Flat Country
Rocky Mts
Boyle L.
Long L.
Fraser R.
Quesnel L.
Stuart L.
Babine L.
Francois L.
Fort St James
Fort Fraser
Fort George
Fort Alexandria
Fort Chilcotin
Fort Kamloops
Fort Okanagan
Fort Hope
Fort Yale
Fort Langley
Victoria
Nanaimo
Vancouver I.
Queen Charlotte I.
Dean's L.
Chilcotin R.
Thompson R.
Okanagan L.
Shuswap L.
Kamloops L.
Pavilion Mt.
Pavilion
Clinton
Lillooet
Douglas
Harrison L.
Pemberton
Alexandria
Quesnel
Soda Creek
Williams L.
Lytton
Boston Bar
Hope
Yale
Langley
Nicola L.
Nicola
Kamloops
Okanagan
Penticton
Osoyoos L.
Osoyoos
Similkameen
Princeton
Hope Mts
Cascade Mts
Coast Range
Mt Waddington
Mt Sir Alexander
Mt Tiedemann
Mt Sir James Douglas
Mt Sir Wilfrid Laurier
Mt Sir Donald
Mt Sir Charles Tupper
Mt Sir Sandford
Mt Sir Alexander Mackenzie
Mt Sir Hector
Mt Sir Richard Mc Bride
Mt Sir Alexander Caulfeild Galt
Mt Sir Alexander Caulfeild Galt
Mt Sir Alexander Caulfeild Galt

be horrified to know that scratch pads may be noticed currently in use around certain Government offices (particularly our Geographic Division, of all places), the obverse side of which bears fragments of this 1907 edition of Morice's map — mute evidence of indifference and even irreverence for the sacred past! Random checks on Morice's map made subsequently by professional surveyors, Franc C. Swannell and Dalby B. Morkill, *have been highly complimentary of this remarkable mapping achievement* [4].

On doit regretter, aussi amèrement que le père Morice le fera, l'indifférence et même pour employer le mot de M. Andrews, l'irrévérence, avec laquelle on traita cette carte, fruit de longues études et de difficultés sans nombre. Le père Morice écrit à cet effet :

To give an idea of the trouble I had gone to and the difficulties I had faced in preparing it, I may perhaps be permitted to state that, in addition to the altitudes of many points after my own observations, as well as the rapids in the rivers and the glaciers in the mountains, this showed the depths, sometime in different places, of all the principal lakes, which I had obtained by repeated soundings effected sometimes during the most boisterous weathers, gave the width of some streams I had measured, and delineated many new lakes, some of them quite important, which I had discovered in the company of Indians who had themselves never seen them before [5].

Nous avons pu contrôler avec quel souci le père Morice avait préparé son travail en consultant deux petits cahiers de notes laissés après sa mort et dans lesquels il trace avec le plus grand soin du détail le cours des rivières, la forme des lacs et leur direction, ainsi que l'aspect des montagnes [6].

Ces travaux de précision, le père Morice les accomplit avec des instruments bien rudimentaires. Il écrit en 1904 :

Mes instruments ont toujours été des plus simples. Outre ma montre, je n'ai jamais eu qu'une boussole, un télémètre (dont j'ai usé rarement) et pour les altitudes, un baromètre de montagne. J'oubliais une bonne paire d'yeux qui, m'ayant accompagné lorsque je mesurais à la chaîne, sur la glace d'autres lacs, des lignes dont le total dépasse 80 kilomètres, m'ont été d'un grand secours pour déterminer les distances alors que je ne

[4] G. S. Andrews, *Surveys and Mapping in British Columbia Resources Development* (Reprinted from the Transactions of the Seventh British Columbia Natural Resources Conference, 1954), p. 12. On trouvera d'autres témoignages sur la valeur de ce travail dans D. L. S., *Fifty Years in Western Canada*, Toronto, Ryerson Press, 1930, p. 138, note et p. 140.

C'est nous qui soulignons ici dans le texte. Nous pouvons assurer que l'indifférence et l'irrévérence dont parle G. S. Andrews serait bien partagées par le père Morice.

[5] *The Northern Interior of British Columbia and its Maps*, dans *Transactions of the Royal Canadian Institute*, 1918, p. 28.

[6] Ces deux petits cahiers sont conservés dans la Collection Morice à la bibliothèque centrale de l'Université d'Ottawa.

> pouvais avoir recours à mon télémètre. Un moment on m'a fait espérer le prêt d'un sextant qu'on disait rester inutilisé dans les bureaux du gouvernement à Victoria. Mon attente a été déçue, et du reste, je doute que l'usage de cet instrument eût été bien nécessaire, vu que, certaines latitudes ayant déjà été déterminées à plusieurs reprises, je n'avais qu'à coordonner mes matériaux à partir des points déjà scientifiquement observés. Quant à la longitude, nous devons nous guider sur la Côte du Pacifique minutieusement dessinée par les grandes cartes de la marine anglaise. Comme le Dr Dawson me l'écrivait naguère, il est douteux que la longitude d'aucun point de l'intérieur ait jamais été relevée. Sous ce rapport, nous devons nous fier à notre montre et à notre boussole [7].

Ailleurs, le père Morice ajoute :

> These are written by one who, in the course of his journeyings in the interest of science, had at his service scarcely anything but a passion for geographical accuracy, the good-will of his native companions and a mastery of their language, coupled with a boundless enthusiasm and a perfect contempt for danger and fatigue, all of which was aided by no mechanical means save a good watch, a telemeter, a mountain barometer, a sounding line, and a compass [8].

Au sujet de ses difficultés et des dangers encourus, le père affirme encore :

> Some knowledge of the untold difficulties I then encountered and the hair-breadth escapes I went through, no less than of the expense to which I was put, in order to accomplish this and map out the course of both rivers [Nechako and Bulkley] from headwater to mouth would, I fancy, go a long way towards excusing the personal note and strictures which are bound to crop up through the following pages [9].

Après avoir indiqué dans son article *Du lac Stuart à l'océan Pacifique* les principales caractéristiques de sa carte [10] et insisté — dans le même article [11] et dans *The Northern Interior of British Columbia and its Maps* [12] — sur les défauts des cartes antérieures et postérieures à la sienne, le père Morice énonce le principe qu'il a suivi pour la nomenclature [13], montre combien sa connaissance de la langue indienne [14] et la confiance des indigènes lui fut utile [15], il se justifie

[7] *Du lac Stuart à l'océan Pacifique,* dans *Bulletin de la Société neuchâteloise de Géographie,* 15 (1904), p. 52.

[8] *The Northern Interior of British Columbia and its Maps, loc. cit.,* p. 26.

[9] Page 26.

[10] Pages 46 et suiv.

[11] Pages 33 et suiv.

[12] Pages 25 à 39.

[13] *Ibid.,* p. 29.

[14] *Ibid.,* p. 30-31.

[15] *Ibid.,* p. 29.

d'avoir indiqué plusieurs nouveaux noms sur sa carte et se plaint du sort que l'on a fait subir à sa nomenclature :

> It is, I believe, universally conceded that he who discovers a geographical point enjoys the right of naming it. When, added to this, the same party carefully sketches and maps it out, his right to such a privilege is doubly sure. I thought therefore I was guilty of no undue presumption when I acted on that understanding. I am now sorry implicitly to be told that I had exceeded my rights, and that all my expenses, fatigues and hardships, the consequence of which are to affect my health for the rest of my life, have been in vain, or about so, as far as the geographical nomenclature of that country, is concerned. For only nine of the names I gave have been retained, viz., those of Lakes Loring, McAulay, McBride, Emerald, Lucas, Morrison, Fulton, Sinclair and Murray — the two last rather small sheets of water [16].

Se basant sur le principe qu'il énonce clairement, on comprend facilement que le père Morice profita de l'occasion pour inclure plusieurs noms d'Oblats sur sa carte géographique [17]. Tous cependant ne survécurent pas, le père Morice prétend même qu'aucun ne résista à la tourmente; un grand nombre disparurent et d'autres furent employés pour désigner d'autres points géographiques.

Le père Morice affirme que sa carte est le « résultat de 23 ans d'exploration [18] » et on en trouve plusieurs éditions, comportant chacune des variantes dans la nomenclature et dans l'étendue du territoire exploré. Ces cartes sont contenues dans les ouvrages suivants : *The Northern Interior of British Columbia and its Maps,* sous le titre de « Part of Morice's Geographical Discoveries in N. British Columbia », *The History of the Northern Interior of British Columbia,* Toronto, Briggs, 1905, sous le titre de « Map of New Caledonia (N. Interior of B.C.) », *Du lac Stuart à l'océan Pacifique* [19] sous le titre de « Carte des sources et du bassin supérieur de la Nétchakoh (Canada) [20] », *Au pays de l'ours noir; chez les Sauvages de la Colombie britannique; récits d'un missionnaire,* Paris-Lyon, Delhomme & Briguet, 1897, p. 261, sous le titre de « Carte des Missions du R.P. Morice » et enfin la carte publiée en 1907 par le gouvernement de la Colombie-Britannique.

16 *Ibid.*, p. 29.

17 La plupart des noms oblats en Colombie-Britannique, on le verra, figuraient sur l'une ou l'autre édition de la carte du père Morice.

18 *L'abbé Emile Petitot et les découvertes géographiques au Canada. Etude géographico-historique,* Québec, Imprimerie L'Action sociale, 1923, p. 56.

19 *Loc. cit.*

20 Cette carte est préparée avec un soin particulier.

B. Les travaux du père Émile Petitot.

Le père Émile Petitot commença ses explorations missionnaires en 1862 et les poursuivit jusqu'en 1873. Il explora en particulier les régions du Grand Lac des Ours, du Lac des Esclaves, des rivières Athabaska, Mackenzie, Anderson et Yukon. Le missionnaire laissa le récit de ses courses dans de nombreux ouvrages parmi lesquels nous relevons les suivants : *Géographie du Mackenzie et de l'Anderson* [21], Paris, Delagrave, 1875; *Géologie générale de l'Athabasca-Mackenzie* [22], Paris, Hennuyer, 1875; *On the Athabaska District,* dans *Bulletin of the Royal Geographical Society,* 1883 [23]; *Chez les Grands-Esquimaux,* Paris, Plon, Nourrit & Cie, 1887; *En route pour la mer glaciale,* Paris, Letouzey & Ané, 1888; *Quinze ans sous le cercle Polaire: Mackenzie, Anderson, Yukon,* Paris, Dentu, 1889; *Autour du grand-lac des Esclaves,* Paris, Savine, 1891; *Exploration de la région du grand-lac des Ours : fin de quinze ans sous le cercle polaire,* Paris, Téqui, 1893; *Notes géologiques sur le bassin du Mackenzie,* dans *Bulletin de la Société géologique de France,* IIIe série, t. 3 (1875), p. 68-93.

Fort du droit que lui donnait sa qualité d'explorateur, le père Petitot affirme qu'il donna bien des noms français et anglais aux endroits visités, mais, ajoute-t-il, « sans abuser [24] ». Nous avons relevé plus d'une dizaine de noms oblats donnés par le père Petitot.

Le père Petitot a publié des éditions partielles de ces cartes dans quelques-uns de ses ouvrages. On trouve en particulier une belle « Carte des expéditions chez les Esquimaux, de Emile Petitot, Ptre Missre » dans *Chez les Grands Esquimaux,* une « Carte des Explorations de l'abbé Emile Petitot, dans les déserts du Grand Lac des Ours », dans *Exploration de la région du Grand Lac des Ours* et une carte complète de ses explorations sous le titre de « Carte du Bassin du Mackenzie dressée de 1862 à 1873 par E. Petitot, O. de M. I. » dans le *Bulletin de la Société de Géographie de Paris,* en 1875.

[21] Ce travail a été reproduit dans les *Missions* [...] *des* [...] *Oblats de Marie-Immaculée,* 13 (1875).

[22] Ce travail a également été reproduit dans les *Missions* [...] *des* [...] *Oblats de Marie-Immaculée,* 13 (1875).

[23] Cette étude a aussi été publiée dans *Canadian Record of Science,* 1 (1884-1885), p. 37-55.

[24] *Missions* [...] *des* [...] *Oblats de Marie-Immaculée,* 13 (1875), p. 162.

Les cartes actuelles du Nord canadien, avant la photographie aérienne, sont encore en grande partie basées sur les travaux de ce grand missionnaire et on se plaît à en reconnaître l'exactitude. J. K. Fraser écrivait au sujet de la rivière La Roncière-Le Noury :

> To summarize, the Rivière La Roncière-Le Noury which was discovered in 1868 and placed on the map in 1875 by Émile Petitot, was believed by later explorers to be non-existent. These conclusions were mainly based on the fact that no river of this size entered the ocean where Petitot had marked it. Instead, another river, the Hornady, was discovered entering Darnley Bay east of the supposed mouth of the Roncière, but this river was unexplored for many years beyond five or six miles from its mouth. It is suggested that the Roncière is the same river as the Hornady and evidence has been advanced to support this experience. Far from being non-existent, it appears that the Rivière La Roncière-le Noury of Émile Petitot has merely been mislaid for three quarters of a century [25].

La photographie aérienne donna raison au père Petitot.

C. Les travaux du père Louis Babel.

Les Oblats missionnaires de la Côte Nord du Saint-Laurent firent des efforts inouïs pour pénétrer à l'intérieur du Labrador à la recherche des Naskapis qui y vivaient et qui se rendaient en petit nombre aux missions qui se donnaient dans les postes de la Compagnie de la Baie-d'Hudson échelonnés le long du fleuve Saint-Laurent.

Après les échecs subis par le père Charles Arnaud en 1853, 1855 et 1858 [26], le père Louis Babel, son compagnon de la mission de Betsiamites, réussit un premier voyage en 1866. Parti de Mingan le 18 juillet, le père remonta la rivière Saint-Jean, puis pénétra dans l'intérieur jusqu'à Petatstekupau et Winokupau ou Nouveau Mingan, à 510 milles de Mingan, le 13 août. Ses guides indiens refusant d'aller plus loin, le missionnaire dut prendre la route de retour le 15 août, pour rentrer à Mingan le 29 du même mois, après avoir parcouru une distance de 1.020 milles en canot, sans compter 258 milles de portages. Ce fut un voyage de misère, mais qui ne découragea pas le père. Il reprit la route du Labrador en 1867, en 1868 et en 1870. De retour de ces explorations il prépara, sans doute avec l'aide du père Arnaud, la carte de ces randonnées missionnaires et géographiques.

25 *Identification of Petitot's Rivière La Roncière-Le Noury*, dans *Arctic, Journal of the Arctic Institute of North America*, 5 (n° 4, décembre 1952), p. 224-234.

26 Gaston Carrière, o.m.i., *Cent ans d'apostolat au Labrador*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 25 (1955), p. 387-417.

Le souci d'exactitude que nous avons rencontré chez le père Morice se retrouve chez le père Babel. Ses cahiers de notes [27] montrent à quel point il relevait le contour des rivières et des lacs et leur orientation.

Contrairement aux pères Morice et Petitot cependant, le père Babel se contenta d'enregistrer les noms indiens des rivières et des lacs et ne dénomma aucun point géographique en l'honneur de ses frères missionnaires.

II. — TOPONYMIE OBLATE.

Dans le cadre général de la toponymie oblate au Canada, presque toutes les régions du pays présentent un grand intérêt. Seules les provinces maritimes et Terre-Neuve ne présentent pas de noms oblats. La province d'Ontario en compte quelques-uns, mais le grand nombre se trouve dans la province de Québec [28], les provinces de l'Ouest et les Territoires du Nord. Cette distribution correspond assez bien, sauf pour l'Ontario, à l'action missionnaire des Oblats, qui ont sillonné le pays d'une extrémité à l'autre et en ont ouvert des portions considérables à la colonisation.

Le plan du présent travail sera très simple. Nous donnerons la liste des noms géographiques en suivant l'ordre alphabétique des noms des Oblats dont on a voulu perpétuer le souvenir. Les noms désormais disparus des cartes géographiques seront précédés d'un astérisque, tandis que les noms demeurant douteux seront indiqués par un point d'interrogation.

Qu'il nous soit permis ici de remercier de façon particulière MM. G. M. Moore, secrétaire de la Commission fédérale des Noms géographiques [29] et Isaïe Nantais, secrétaire de la Commission de Géographie de la Province de Québec, pour l'aide précieuse qu'ils ont bien voulu nous accorder. Au premier nous devons d'avoir pu consulter tout le fichier et les dossiers de la Commission et au second, d'avoir utilisé le fichier de la Commission et le *Dictionnaire des Lacs de la*

[27] L'ensemble du journal du père Louis Babel ainsi que le journal du père Charles Arnaud seront publiés prochainement dans le *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec.*

[28] Nous avons déjà publié un travail sur la province de Québec, sous le titre de *Essai de toponymie oblate canadienne. I. Dans la province de Québec,* dans *Revue canadienne de Géographie,* 11 (n° 1, 1957), p. 31-46. La substance de ce travail, avec quelques modifications et corrections, sera incorporée au présent article.

[29] Canadian Board on Geographical Names. A moins d'avis contraire, c'est à cette source que nous puisons la position exacte des lieux géographiques.

Province de Québec présentement en préparation par les soins de M. Nantais [30].

— A —

1. [?] ALBERTA (province). Le père Morice affirme que le nom de la province fut choisi à la suite du nom de Saint-Albert [31] et donc en l'honneur du père Albert Lacombe [32].

2. [*] ALBINI (lac). Québec. Nom proposé pour désigner un lac dans le canton de Wakefield, en souvenir du père Dominique Albini. Le 3 avril 1952, le Canadian Board on Geographical Names a refusé d'approuver le nom sous prétexte qu'il n'était pas connu dans la région [33].

Position : 45°41′ 75°45′.

Le père Dominique Albini est né le 26 novembre 1790 à Menton et fut ordonné prêtre à Nice en 1814. Le père Albini entra chez les Oblats à l'âge de trente-quatre ans et il fut surnommé l'*Apôtre de la Corse*. Il est décédé en odeur de sainteté, le 20 mai 1839 et sa cause de béatification a été introduite à Rome le 14 avril 1915.

3. [?] ANDRIEUX (rivière). Québec. Petit affluent de la rivière Bersimis en aval du lac Picmuacan [34], en l'honneur du père François Andrieux. Le nom a été approuvé le 4 novembre 1948 [35].

Position : 49°28′ 70°05′.

Le père François Andrieux est né en France en 1826 et a été ordonné à Ottawa, le 10 juin 1852 par Mgr Joseph-Bruno Guigues, o.m.i. Il fut de résidence à Burlington, mais surtout à Maniwaki, d'où il fit les missions du Saint-Maurice. Il s'occupa également des missions de la Visitation (Gracefield) et de Saint-Gabriel (Lac-Bouchette).

4. ARNAUD (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Saguenay, ainsi dénommé en mémoire du père Charles Arnaud [36]. Le canton a été proclamé le 18 avril 1868 [37].

30 Ce dictionnaire, très complet et précis, rendra de très grands services lorsqu'il sera publié.

31 A.-G. MORICE, o.m.i., *Saskatchewan and Alberta*, dans *The Catholic Encyclopedia*, vol. 12, p. 482. Une autre opinion veut que le nom ait été donné en l'honneur de son Altesse Royale, la princesse Louise-Caroline-Alberta, épouse du marquis de Lorne (*Place-Names of Alberta*, Ottawa, F. A. Aucland, 1928, p. 10).

32 Voir *infra*, SAINT-ALBERT.

33 Dossier 3099.

34 Commission de Géographie de la Province de Québec.

35 Canadian Board on Geographical Names, dossier 2380. On ne donne cependant pas l'origine du nom.

36 *Noms géographiques de la Province de Québec*, 2e éd., Québec, Ministère des Terres et Forêts, 1921, p. 6; *Place-Names in Quebec*, Ottawa, F. A. Aucland, 1928, p. 159.

37 *Nomenclature des Cantons de la Province de Québec*, Québec, Ministère des Terres et Forêts, 1956, p. 3. C'est toujours à cette source que nous puisons la position et la date de proclamation des cantons de la province de Québec.

Position : 50°15′ 66°35′.

Né à Visan, dans le Midi de la France, en 1826, le père Charles-André Arnaud fut ordonné prêtre à Ottawa en 1849 et partit immédiatement pour la mission de la baie James. A son retour il fut envoyé au Saguenay, puis fonda la résidence de Betsiamites où il vécut de 1862 à 1911, date à laquelle il fut transféré à la Pointe-Bleue au Lac-Saint-Jean. Il y mourut le 3 juin 1914. Grand apôtre de la Côte Nord du Saint-Laurent et premier prêtre catholique à se rendre à la baie d'Ungava, on l'a surnommé le Roi de Betsiamites et le Pape des Montagnais [38].

5. Arnaud (lac). Québec. Nappe d'eau située sur les lots 35 à 38 du 4e rang du canton Egan, comté de Gatineau [39].

Position approximative : 46° 76°.

6. Arnaud (desserte). Québec. Desserte de Clarke City (Saints-Anges-Gardiens), dans le canton Arnaud, comté de Saguenay, à l'ouest de Sept-Iles.

Position approximative : 50°05′ 66°45′.

7. [*] Augier (lac). Colombie-Britannique. Lac ainsi dénommé par le père Morice sur sa carte de 1907, en souvenir du père Cassien Augier, supérieur général des Oblats. Ce lac est devenu le lac Taltapin, au sud du lac Babine, dans le 5e rang du district côtier. Le père Morice a été le premier à en donner le relevé [40].

Position : 54° 125° sud-est [41].

Le père Augier est né au diocèse de Nice en 1846 et a été ordonné prêtre chez les Oblats en 1869. Il devint supérieur général en 1898, démissionna en 1906 et se retira à Naples où il mourut le 2 novembre 1927.

8. Augier (lac). Colombie-Britannique. Lac constitué par une expansion du ruisseau Pinkut au sud du lac Babine dans le 5e rang du district côtier.

Position : 54° 125° sud-ouest.

9. [*] Augier (montagne). Colombie-Britannique. Cette montagne d'une altitude de 4.000 pieds est devenue le mont Taltapin. Elle existait sur la carte du père Morice de 1907.

Position : 54° 125° sud-est.

38 Sur le père Arnaud, voir Gaston Carrière, o.m.i., *Le Roi de Betsiamites : le R.P. Charles Arnaud, o.m.i.*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1958.

39 Isaïe Nantais, *Dictionnaire des Lacs de la Province de Québec*, p. 62.

40 A.-G. Morice, o.m.i., *Du lac Stuart à l'océan Pacifique, loc. cit.*, p. 51. Ce nom ne paraît pas sur la « Carte des Missions du R.P. Morice ».

41 *Cazetteer of Canada. British Columbia*, Ottawa, 1953. La description des lieux et la position des noms géographiques de la Colombie-Britannique provient toujours de cette source.

— B —

10. Babel (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Saguenay, en souvenir du père Louis Babel [42]. Le canton a été proclamé le 9 juin 1911.

Position : 50°05′ 67°00′.

Le père Louis Babel est né à Veyrier, canton de Genève, Suisse, le 23 juin 1826. Il entra chez les Oblats en 1847 et fut ordonné à Ottawa, le 27 juillet 1851. Missionnaire des Montagnais dès 1851, il demeura chargé des missions de la Côte Nord jusqu'en 1911, alors qu'il fut transféré à la Pointe-Bleue où il mourut le 1er mars 1912. Il est surtout connu pour ses expéditions missionnaires dans l'intérieur du Labrador et pour la carte qu'il a laissée de cette région.

11. Babel (mont). Québec. Mont de 3.110 pieds dans la région du lac Pletipi, Nouveau-Québec.

Position : 51°27′ 68°42′ [43].

12. Beaudry (lac). Québec. Lac situé sur les rangs 1 à 6 du canton Beaumesnil (Rouyn-Noranda) et 8 et 9 du canton Beaumesnil (Témiscamingue), en l'honneur du père Stanislas Beaudry [44].

Position approximative : 47°45′-48° 78°45′-79°.

Le père Stanislas Beaudry est né à Saint-Dominique-de-Bagot, le 11 février 1863. Ordonné prêtre le 1er juin 1895, il devint le fondateur de la résidence de la Tête-du-Lac (Notre-Dame-du-Nord), Témiscamingue, et missionnaire à Abitibi (1896-1903). Il passa ensuite à la Pointe-Bleue et est décédé à Chambly, le 7 octobre 1941.

13. Beaudry (village). Québec. Petit village situé dans la région de Rouyn-Noranda, au sud d'Évain [45].

Position approximative : 48°08′ 79°10′.

14. Bédard (lac). Colombie-Britannique. Lac situé au nord-est de Upper-Hat-Lake, au nord de Oregon-Jack-Creek, dans le district de Kamloops, à la mémoire du père Julien Bédard.

Position : 50° 121° nord-ouest.

Décédé à New-Westminster, Colombie-Britannique, le 22 décembre 1932, le père Julien-Augustin Bédard est né à Saint-Eugène de Prescott, Ontario, le

42 *Noms géographiques...*, (1921), p. 9; *Place-Names in Quebec*, p. 160.

43 Commission de Géographie de la Province de Québec.

44 E. Rouillard, *Dictionnaire des Rivières et des Lacs de la Province de Québec*, Québec, Ministère des Terres et Forêts, 1914, p. 191; I. Nantais, *op. cit.*; *Nomenclature des Noms géographiques de la Province de Québec*, Québec, Ministère des Terres et Forêts, 1916, p. 10; Geographical Board of Canada, *Eighteenth Report...*, Ottawa, F. A. Aucland, 1924, p. 30. Il y est dit que ce lac ne se nomme pas Atikmahik.

45 Il existe également une gare sur la ligne du chemin de fer Canadien National, dans le Manitoba, ouverte en 1908, « after Father Beaudry, active in colonisation work », dit le *Place-Names of Manitoba*, p. 14. Il ne nous est pas possible de déterminer si cette gare située à 49°51′ 97°30′, selon le *Gazetteer of Canada. Manitoba*, 1955, p. 3, a été ainsi dénommée en l'honneur du père Patrice Beaudry, o.m.i.

20 avril 1858. Après son entrée chez les Oblats, il fut ordonné à Ottawa, le 24 juin 1887 et partit immédiatement pour la Colombie où il fut surtout missionnaire auprès des Blancs à Kamloops. Il se dévoua auprès des ouvriers du chemin de fer, des bûcherons et des mineurs. Il demeura à Kamloops jusqu'en 1893, alors qu'il fut envoyé à Williams-Lake, mission qu'il quitta en 1900 pour retourner dans le Koutenay.

15. BERNARD (lac). Québec. Source de la rivière Bernard, petit tributaire de la rivière Romaine, situé sur la branche Nord-Est de la rivière Romaine, à 44 milles de la Côte, ainsi dénommé en l'honneur du père Jean-Pierre Bernard [46].

Position : 50°52′ 63°22′.

Le père Jean-Pierre Bernard est né à Aubérive (France) en avril 1823 et entra chez les Oblats en 1843. Il fit des missions sur la Côte Nord du Saint-Laurent, puis fut de résidence à Montréal et à Plattsburg où il bâtit une église dans chacun de ces deux endroits. Il est décédé à Montréal, le 25 mars 1885.

16. BERNARD (rivière). Québec. Décharge du lac Bernard dans la rivière Romaine. Le nom a été approuvé le 23 avril 1940 [47].

Position : 50°50′ 63°22′.

17. BINAMÉ (lac). Territoires du Nord-Ouest. Lac situé dans le district de Mackenzie, à environ 30 milles de Argo-Bay, en mémoire du père Antoine Binamé. Le nom a été donné le 6 juin 1952, après avoir été recommandé par M. Skinner, secrétaire du Canadian Board, le 5 avril 1952 [48].

Position approximative : 69°02′ 124°32′.

Le père Antoine Binamé est né en 1900 au diocèse de Namur, prononça ses vœux perpétuels chez les Oblats en 1928. Il avait été ordonné prêtre en 1924. Le père Binamé est missionnaire à Aklavik.

18. BLANCHET (lac). Colombie-Britannique. Lac indiqué sur la « Carte des Missions du R.P. Morice », en souvenir du père Georges Blanchet. Ce lac portait le nom de Tahtsa. Il est situé approxativement à 55° 125° sur la carte précitée et réapparaît à 53° 126° sur la carte de 1907. Le lac est constitué par une expansion de la rivière Blanchet, à l'est de la baie Saint-Thomas, dans le 4e rang du district côtier [49].

Position : 53° 126° sud-est.

Le père Blanchet est entré chez les Oblats et fut ordonné prêtre en 1872.

[46] E. ROUILLARD, *op. cit.*, p. 368; I. NANTAIS, *op. cit.*, p. 52; *Noms géographiques...*, (1921), p. 10.
[47] Canadian Board, dossier 1724.
[48] *Ibid.*, dossier 2039.
[49] Le nom n'apparaît pas sur la carte « Map of New Caledonia ».

Missionnaire en Colombie, et particulièrement au lac Stuart, il est décédé à Williams-Lake, le 17 novembre 1906.

19. Blanchet (rivière). Colombie-Britannique. Rivière coulant vers le nord-est dans la rivière Cheslalie au sud du lac Chief-Louis, dans le 4e rang du district côtier. Cette rivière, bien que sortant du lac Blanchet, n'apparaît pas sur les cartes du père Morice.

Position : 53° 126° nord-est.

20. Blanchin (lac). Québec. Lac situé dans le canton de Pershing, comté de Pontiac, en l'honneur du père Étienne Blanchin [50]. Ce lac s'appelait autrefois Ile-du-Jardin, Garden-Island et Bullard. Le nom a été approuvé le 2 juillet 1946 [51].

Le père Étienne Blanchin est né à Bellecombe-en-Beauges (Savoie), le 21 juillet 1878 et entra chez les Oblats en 1896. Ordonné à Ottawa, le 24 mai 1902, il fut missionnaire à Betsiamites, à la Pointe-Bleue et à Témiscamingue. Il est décédé à Québec, le 17 août 1941.

20a. Bocquené (lac). Alberta. Lac situé à l'ouest du lac Athabaska à la mémoire du père Désiré Bocquené. Le nom a été approuvé le 3 juin 1954 [51a].

Position : 59°28′ 111°07′.

Le père Bocquené, missionnaire à Fond-du-Lac-Athabaska de 1908 à 1925, est né au diocèse de Vannes en 1884 et fut ordonné prêtre en 1907.

20b. Bocquené (rivière). Alberta. Rivière coulant dans le lac des Esclaves. Le nom a été approuvé le 3 juin 1954 [51b].

Position : 59°31′ 111°26′.

21. Bonald (lac). Manitoba. Lac situé à l'est du lac Sisipuk (Duck-Lake de Churchill), en l'honneur du père Étienne Bonnald [52].

Position : 55°46′ 101°29′.

Le père Étienne Bonnald est entré chez les Oblats et a été ordonné le 25 mai 1872. Missionnaire au lac Pelican en Saskatchewan (1879-1899), au lac Maskeg (1900-1902) et au Lac-La-Croix (Cross-Lake), il est décédé à Saint-Laurent, Manitoba, le 5 mai 1928.

22. Breynat (anse). Territoires du Nord-Ouest. Anse située dans le Grand Lac des Esclaves, district de Mackenzie, en l'honneur de

50 E. Rouillard, *op cit.*, p. 349; I. Nantais, *op. cit.*, p. 11; *Nomenclature...* (1916), p. 11; *Noms géographiques...* (1921), p. 17. Le fichier du Canadian Board affirme : « After the missionary of the Algonquins. »

51 Canadian Board, dossier 1338.

51a *Ibid.*, dossier 1226. On ne donne pas l'origine du nom.

51b *Ibid.*

52 Le *Eighteenth Report* dit que le lac est dénommé en l'honneur du père Bonnald et ne s'appelle pas Moose (page 40).

Mgr Gabriel Breynat. Le nom, « established name », fut approuvé le 6 janvier 1949 [53].

Position : 60°54′ 114°58′.

Mgr Gabriel Breynat est né à Saint-Vallier (Valence), le 6 octobre 1867. Il fit son oblation perpétuelle chez les Oblats le 5 juin 1890 et fut ordonné prêtre le 21 février 1892. Il fut élu évêque titulaire d'Adramyte et vicaire apostolique du Mackenzie le 22 juillet 1901, puis archevêque de Garella, le 11 décembre 1939. Il démissionna le 6 avril 1943 et est décédé à Ecully le 10 octobre 1954.

23. Breynat (île). Territoires du Nord-Ouest. Île dans le Grand Lac des Esclaves. Le nom, « established name », a été approuvé le 17 janvier 1952 [54].

Position : 60°53′ 114°53′.

24. Breynat (lac). Saskatchewan. Lac situé au nord-est du Black Lake. Le nom a été approuvé le 5 avril 1951 [55].

Position : 59°25′ 104°50′ [56].

25. [*] Breynat (lac). Territoires du Nord-Ouest. Nom proposé pour désigner un lac à 61°17′ 111°42′. La proposition fut refusée le 6 octobre 1955, car le nom de Breynat était très répandu dans la région où il y avait une anse, une île et une pointe ainsi connues [57].

26. Breynat (pointe). Territoires du Nord-Ouest. Pointe située à deux milles à l'est de la rivière Buffalo sur la rive sud du lac des Esclaves, district de Mackenzie [58]. Le nom, « established name », a été approuvé le 6 janvier 1940 [59].

Position : 60°53′ 114°58′.

27. Breynat (village). Alberta. Mission Sainte-Thérèse de l'Enfant-Jésus, dans le vicariat apostolique du Mackenzie. Le Canadian Board dit expressément « after the bishop of Mackenzie [60] ».

Position : 55°08′ 112°28′ (au nord-ouest du lac La Biche).

53 Canadian Board, dossier 2551. Voir aussi dossier 1372/31.

54 *Ibid.*, dossier 2551. Voir aussi dossier 1372/31.

55 *Ibid.*, dossier 2226.

56 L'indication de la position des noms géographiques de la Saskatchewan a été tirée du *Gazetteer of Canada. Saskatchewan*, actuellement sous presse et que nous avons pu consulter au Canadian Board.

57 Canadian Board, dossier 4171.

58 *Eighteenth Report*, p. 44.

59 Canadian Board, dossier 2551. Voir aussi dossier 1372/31.

60 *Ibid.*, fichier et dossier 2112. Voir aussi *Geographical Catalogue. Province of Alberta*, 1955, p. 6.

— C —

28. Calais (bureau de poste). Alberta. Bureau de poste dans la région de la Rivière-La-Paix, établi en 1911, en l'honneur du père Jules Calais. Le *Place-Names of Alberta* affirme : « After priest in charge of the R.C. Mission [61]. » Le bureau de poste est situé au sud du lac Sturgeon et a été approuvé le 6 janvier 1948 [62].

Position : 55°04′ 117°32′.

Le père Calais est né à Einville, France, le 11 octobre 1871 et fut ordonné prêtre le 10 juillet 1896. Il entra chez les Oblats et fut missionnaire en Saskatchewan et en Alberta de 1900 jusqu'à sa mort survenue à Bonnyville, le 25 août 1944.

29. Camper (village). Manitoba. Village situé au nord-ouest du lac North Shoal, en l'honneur du père Camper qui visita le village durant plus de trente ans [63].

Position : 51°04′ 98°15′.

Le père Joseph Camper, né au diocèse de Quimper en 1842, prononça ses vœux en 1865 et fut ordonné l'année suivante. Il fut près de cinquante ans missionnaire au Manitoba et est décédé à Fort-Alexandre, le 8 mai 1916.

30. Camperville (village). Manitoba. Village sur la rive ouest du lac Winnipegosis, établi en 1905. Le *Place-Names of Manitoba* [64] ne donne pas l'origine de ce nom, mais c'est vraisemblablement en l'honneur du père Camper.

Position : 52°03′ 100°09′.

31. [*] Carion (lac). Colombie-Britannique. Lac situé sur la rivière Bulkley, à l'est du lac Mazenod, ainsi dénommé par le père Morice, le 14 août 1904 [65]. Ce lac est devenu le lac Owen bien qu'il soit encore sur la carte du père Morice en 1907.

Position : 54° 126° sud-ouest.

Le père Alphonse Carion est né au diocèse de Tournai en 1848, fit son oblation en 1871 et fut ordonné en 1872. Il devint missionnaire en Colombie et y demeura quarante-cinq ans. Il est décédé à Kamloops, le 20 mai 1917.

61 Page 28.

62 Canadian Board, dossier 2438.

63 *Place-Names of Manitoba*, p. 21.

64 Page 21.

65 *Exploration de la rivière Bulkley (Colombie-Britannique)*, dans *Bulletin de la Société neuchâteloise de Géographie*, 1914, p. 121. L'orthographe sur la carte de 1907 est fautive, car on écrit Carron. Le père Morice se plaint d'ailleurs de n'avoir jamais revu les épreuves de cette carte (*The Northern Interior of British Columbia and its Maps, loc. cit.*, p. 37, note 1).

32. CHAMBEUIL (lac). Saskatchewan. Lac situé au nord de Black-Lake, en l'honneur du père Alfred de Chambeuil. Le nom a été approuvé le 5 avril 1951 [66].

Position : 59°38′ 105°20′.

Le père Alfred-Henri-Joseph de Chambeuil est né à Bléré (France), le 27 mars 1853 et entra chez les Oblats à Nancy en 1877. Ordonné prêtre par Mgr I. Clut, le 22 février 1880, il devint missionnaire dans le vicariat d'Athabaska-Mackenzie en 1880, en particulier au lac Athabaska et à Fond-du-Lac.

33. CHARLEBOIS (gare). Manitoba. Gare au sud-ouest de Port-Nelson, en l'honneur de Mgr Ovide Charlebois [67]. La gare est située à 264 milles de Le-Pas (1929).

Position : 56°43′ 94°04′.

Mgr Ovide Charlebois est né à Oka, le 17 février 1862. Il entra chez les Oblats en 1882, fut ordonné en 1887 et desservit durant seize ans la mission de Cumberland au Manitoba. Sacré évêque en 1910, il devint le premier vicaire apostolique du Keewatin et mourut saintement à Le-Pas, le 20 novembre 1933.

34. CHARLEBOIS (lac). Saskatchewan. Lac situé au nord-est de Black-Lake. Le fichier du Canadian Board affirme que le lac a été désigné en l'honneur de Mgr Charlebois. Le nom a été approuvé le 7 janvier 1947 [68].

Position : 59°25′ 104°45′.

35. CHARPENEY (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Saguenay, en l'honneur du père Hyacinthe Charpeney [69]. Le canton a été proclamé le 23 avril 1949.

Position : 50°20′ 65°25′.

Le père Hyacinthe Charpeney est né au diocèse de Valence, le 1er mars 1826 et fut ordonné le 24 juin 1849. Il vint au Canada en 1859 et passa successivement à Québec, Montréal et Hull où il fut curé en 1871. Il est décédé à Montréal le 23 mai 1882.

36. CHARPENEY (lac). Québec. Nappe d'eau à la source de la branche nord de la rivière Saint-Jean, côte nord du Saint-Laurent, à 54 milles au nord de Mingan, en l'honneur du père Charpeney [70]. Le nom a été approuvé le 23 avril 1940 [71]. Ce lac portait autrefois le nom

66 Canadian Board, dossier 2226.
67 *Place-Names of Manitoba*, p. 22.
68 Canadian Board, dossier 2226. On reste frappé du grand nombre de lacs portant des noms d'Oblats dans la région de Black-Lake.
69 Commission de géographie de Québec.
70 E. ROUILLARD, *op. cit.*, p. 372; *Noms géographiques...* (1921), p. 33; *Nomenclature...* (1916), p. 17.
71 Canadian Board, dossier 1724.

de « grand lac Shiakokiskamau » dans le *Journal* du père Babel [72] et mesure 5 milles de longueur tandis que sa largeur varie de 1/4 à 1/8 de mille [73].

Position : 51°04′ 63°48′.

37. [?] Chaumont (lac). Québec. Lac situé dans le territoire du Nouveau-Québec, en l'honneur du père Adélard Chaumont [74].

Position : 54°00′ 69°50′.

Le père Chaumont est né le 4 janvier 1860 à Sainte-Anne-des-Plaines et fut ordonné à Ottawa le 19 juin 1886. Il fut ensuite missionnaire à Betsiamites et dans l'Ouest canadien. Il est décédé à Pine-Creek, le 10 mars 1913.

38. [?] Chevrier (lac). Québec. Lac situé dans la région de Témiscamingue, dans les cantons de Blondeau et Guillet, 40e rang, et dénommé en l'honneur du père Odilon Chevrier. Ce lac s'appelait autrefois Taché [75].

Position : 47°25′ 78°45′.

Le père Odilon Chevrier fut ordonné prêtre le 8 février 1891. Il fut successivement de résidence à Maniwaki (1891-1896), à Saint-Sauveur de Québec, au Cap-de-la-Madeleine, à Ville-Marie et à l'Université d'Ottawa. Il est décédé à Ottawa le 18 juillet 1930.

39. Clut (île). Territoires du Nord-Ouest. Île située dans le district de Mackenzie, en l'honneur de Mgr Isidore Clut [76]. Le nom, « established name », a été approuvé le 12 décembre 1939 [77].

Position : 65°35′ 117°47′.

Mgr Isidore Clut est né au diocèse de Valence en 1834 et vint au Canada en 1859. Ordonné prêtre à Saint-Boniface, il fut missionnaire au Mackenzie. Nommé auxiliaire de Mgr Faraud, le 13 mai 1862, il est décédé le 9 juillet 1903.

40. Clut (lac). Territoires du Nord-Ouest. Lac situé entre le lac Séguin et la baie McTavish, Grand Lac de l'Ours, ainsi dénommé par le père Émile Petitot, en l'honneur de Mgr Clut. Ce lac portait le nom de lac de l'Orignal [78].

Position : 65°33′ 117°47′.

72 Page 37.
73 I. Nantais à Louis Bergevin, o.m.i., 7 avril 1849 (archives provinciales des Oblats, Montréal).
74 Commission de Géographie de Québec.
75 *Ibid.* Voir aussi Canadian Board, dossier 1519.
76 *Place-Names in Northern Canada,* p. 346.
77 Canadian Board, dossiers 1669, 1777.
78 E. Petitot, o.m.i., *Mémoire abrégé sur la géographie de l'Athabaska-Mackenzie,* dans *Missions* [...] *des* [...] *Oblats de Marie-Immaculée,* 17 (1875), p. 187. Voir aussi Canadian Board, dossier 1014, 1669, 1777. Le dossier 1670 place le lac à 65°30′ 117°35′.

41. Clut (lacs). Saskatchewan. Lacs situés au nord de Black-Lake, en l'honneur de Mgr Isidore Clut [79].

Position : 59°23′ 105°48′.

42. Coccola (montagne). Colombie-Britannique. Montagne située à l'ouest du lac Bear, à l'extrémité nord de Tsaytut-Spur, district de Cassiar, en l'honneur du père Nicolas Coccola, missionnaire chez les Kootenays.

Position : 56° 126° sud-ouest.

Le père Coccola est décédé à Smithers le 1er mars 1943. Il arriva en Colombie le 26 juillet 1880, en même temps que le père Morice, encore simple scolastique, et fut ordonné à Saint-Mary's le dimanche de la Passion 1881. Il travailla à Sainte-Marie et à Kamloops, devint directeur de la mission Saint-Eugène, s'occupa de Cranbrook, puis succéda au père Morice comme directeur de Lac-Stuart en 1905.

43. Cochin (village). Saskatchewan. Paroisse Sainte-Rose-de-Lima, dans le diocèse de Prince-Albert, en l'honneur du père Louis Cochin. Le village est situé à l'est de Jack-Fish-Lake.

Position : 53°05′ 108°20′.

Le père Louis Cochin est né en 1856 au diocèse de Châlons et fit ses vœux en 1881. Il fut ordonné l'année suivante. Le père s'est surtout dépensé à l'évangélisation des Cris du nord de la Saskatchewan où il demeura près de cinquante ans. Il joua un rôle important lors des troubles de 1885 et fut fait prisonnier par les Cris. Il es décédé à Cochin, le 15 mai 1927.

44. Collège (île). Québec. Île de 1.200 acres située dans le lac Témiscamingue, à l'ouest du canton Duhamel [80] où les pères de l'Université d'Ottawa possédaient autrefois une maison. Le Canadian Board a approuvé le nom le 18 octobre 1935 et affirme que l'île ne s'appelle pas Bryson [81].

Position approximative : 47°15′-30′ 79°30′-45′.

45. Coopman (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Saguenay, en l'honneur du père François Coopman [82]. Le nom a été proclamé le 23 avril 1949.

Position : 50°25′ 65°20′.

Le père Coopman est né en Belgique, le 26 mars 1826. Ordonné prêtre à Ottawa, le 18 janvier 1852, il fit du ministère dans le diocèse d'Ottawa, puis à Burlington, à Québec, au Labrador, au Collège d'Ottawa, à Buffalo et à Liverpool, en Angleterre.

79 Canadian Board, dossier 2226.
80 *Noms géographiques* (1921), p. 39.
81 Dossier 1472.
82 Commission de géographie de la province de Québec.

46. Coopman (lac). Québec. Petit tributaire de la rivière Saint-Jean, à 48 milles de la côte nord du Saint-Laurent, en l'honneur du père Coopman [83]. Ce lac s'appelait « petit lac Shiakoshikamau » sur la carte du père Babel et mesure 1 ¼ mille de long sur ½ mille de large [84].

Position : 51°00′ 63°59′.

47. [?] Couture (île). Ontario. Île dans le lac Attawapiskat en face de Lansdowne-House, en l'honneur du père G. Couture. Ce nom est indiqué sur la carte de la baie James tracée dans l'ouvrage de mère Paul-Émile, s.g.c., *Amiskwaski, la Terre du Castor* [85].

— D —

48. [*] De Harveng (lac). Québec. Lac situé à 55 milles au nord-ouest du terrain d'aviation de Fort-Chimo, baie d'Ungava, en l'honneur du père Charles de Harveng, missionnaire à Chimo. Le nom fut proposé par le service topographique fédéral, mais n'a pas été approuvé par le Canadian Board parce que le père était encore vivant. Ce lac est donc devenu le lac Canal [86].

Position : 69°45′-70° 58°15′-30′.

Le père Charles de Harveng, missionnaire actuel au vicariat apostolique du Labrador, est né en 1919 au diocèse de Tournai et fit profession religieuse chez les Oblats en 1941 et fut ordonné en 1942. Envoyé au Canada, le père de Harveng a résidé dans plusieurs missions du vicariat.

49. Déléage (baie). Partie du réservoir Dozois, ainsi dénommée en l'honneur du père Régis Déléage. Ce nom est encore en suspens [87].

Position : le réservoir Dozois est situé à 47°33′ 77°13′ [88].

Le père Déléage est né à Sainte-Sigolène, canton de Monistrel (Puy), le 14 décembre 1821 et arriva au Canada en 1848. Il fut missionnaire à Gloucester, à Maniwaki, à la Baie-James et au Saint-Maurice. Il est, avec le père A.-M. Garin, l'un des deux premiers Oblats à hiverner à la Baie-James au cours de l'hiver 1859-1860. Il est décédé le 1er août 1884 à Ottawa.

50. [*] Déléage (lac). Québec. Lac sur la rivière Ottawa, dans la région du Grand-Lac-Victoria, en l'honneur du père Déléage. Ce

83 E. Rouillard, *op. cit.*, p. 373; I. Nantais, *op. cit.*; *Nomenclature* (1916), p. 20; *Noms géographiques* (1921), p. 40.
84 I. Nantais à Louis Bergevin, o.m.i., 4 avril 1949 (archives provinciales des Oblats, Montréal).
85 Editions de l'Université d'Ottawa, 1952.
86 Robert Bergeron, *Rapport préliminaire sur la région du lac Gerido, Nouveau-Québec*, Québec, Ministère des Mines, R.P. n° 29 (1953).
87 Commission de géographie de la province de Québec.
88 Canadian Board, dossier 3442.

lac s'appelait autrefois Kahnch, Kickatouche, Kackatouche, Kicktouche [89]. Le nom a été approuvé le 8 octobre 1935 [90].

51. Déléage (lac). Québec. Lac situé sur les lots 33 et 34, dans le 9e rang du canton Égan, comté de Gatineau. Tributaire de la rivière à l'Aigle [91].

Position approximative : 46° 76°.

52. Déléage (village). Village dans le canton de Kensington, ainsi dénommé en l'honneur du père Déléage [92].

Position : 46°23′ 75°55′ [93].

53. Delmas (village). Saskatchewan. Paroisse Saint-Jean-Baptiste-de-la-Salle dans le diocèse de Prince-Albert, au sud-ouest du lac Jack-Fish, en l'honneur du père Henri Delmas [94].

Position : 31-45-18 W. 2.

Entré chez les Oblats, le père Delmas fut ordonné le 8 juin 1895, et devint missionnaire en Saskatchewan dès 1896. Il est décédé à Duck-Lake, le 10 mai 1942.

54. Desjardins (lac). Québec. Lac situé dans la partie supérieure du canton Basserode, district d'Abitibi, en l'honneur du père Moïse Desjardins [95]. Le Canadian Board affirme : « after missionary ». Le nom a été approuvé le 10 novembre 1936 [96].

Position : 48°21′ 76°28′.

Le père Moïse Desjardins est né à Saint-Augustin-des-Deux-Montagnes, le 13 août 1863 et entra chez les Oblats en 1884. Il fut ordonné à Ottawa, le 31 mai 1890. Il fut successivement missionnaire à Témiscamingue, Ottawa, Lachine, Québec, Maniwaki, Ville-Marie et Mattawa. Il est décédé à Maniwaki, le 11 mai 1930.

55. Desmarais (bureau de poste). Alberta. Bureau de poste de la mission de Wabsaca, au sud du lac du même nom, dans le vicariat apostolique de Grouard. Le nom a été approuvé le 8 décembre 1945 [97], en l'honneur du père Alphonse Desmarais.

[89] E. Rouillard, *op. cit.*, p. 351; I. Nantais, *op. cit.*; *Nomenclature* (1916), p. 23; *Noms géographiques* (1921), p. 46.

[90] Canadian Board, dossier 1472. Le lac est disparu par suite de l'érection du barrage Dozois (2 octobre 1952, Canadian Board, dossiers 1888-1889). Voir aussi dossier 3442.

[91] Commission de géographie de la province de Québec.

[92] A. Roy, *Maniwaki*, p. 199.

[93] Canadian Board, dossier 1349.

[94] Z. M. Hamilton, *Saskatchewan Place-Names*. Travail manuscrit au Canadian Board.

[95] E. Rouillard, *op. cit.*, p. 196; I. Nantais, *op. cit.*; *Nomenclature* (1916), p. 25; *Noms géographiques* (1921), p. 48. Ce dernier ouvrage écrit : « du nom d'un ancien missionnaire ».

[96] Canadian Board, dossier 1343.

[97] Canadian Board, dossier 2112.

Position : 55°56′ 113°49′.

Entré chez les Oblats, le père Desmarais fut ordonné prêtre le 20 décembre 1884 et devint missionnaire au Petit-Lac-des-Esclaves, dès 1886. Il est décédé à Edmonton, le 6 juin 1940.

56. Desmarais (île). Territoires du Nord-Ouest. Île dans le district de Mackenzie, dans le Grand-Lac-des-Esclaves, en l'honneur du père Alphonse Desmarais. Le fichier du Canadian Board affirme que le nom a été donné : « after missionary ». Ce nom, « established name », a été approuvé le 17 janvier 1952 [98].

Position : 61°01′ 116°26′.

57. Desmarais (pointe). Territoires du Nord-Ouest. Pointe située dans le district de Mackenzie. Comme pour l'île, le fichier du Canadian Board affirme que le nom a été donné « after missionary ». Ce nom, « established name », a été approuvé le 3 juillet 1947 [99] et le 6 janvier 1949 [100]. On ajoute qu'il ne faut pas dire « des Marais » et que le lieu est ainsi connu depuis trente ans [101].

Position : 61°01′ 116°28′.

58. D'Herbomez (ruisseau). Colombie-Britannique. Ruisseau coulant vers le sud-est dans la rivière Fraser à l'est de l'île Matsqui, dans le district de New-Westminster, en l'honneur de Mgr Louis D'Herbomez, évêque de New-Westminster. Le nom ne peut faire de doute.

Position : 49° 122° sud-est.

Mgr Louis-Joseph D'Herbomez est né le 17 janvier 1822 à Brillon (France). Il fut ordonné prêtre en 1849 et devint missionnaire de l'Orégon en 1859 et fondateur de la mission centrale des Oblats sur l'île de Vancouver. Nommé vicaire apostolique de la Colombie le 22 décembre 1863, il est décédé à New-Westminster, le 3 juin 1890.

58a. D'Herbomez, voir Saint-Louis.

59. Dontenwill (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Pontiac, en l'honneur de Mgr Augustin Dontenwill, supérieur général [102]. Il a été proclamé le 11 novembre 1955.

Position : 46°20′ 77°30′.

Né à Bischwiller, au diocèse de Strasbourg en Alsace, le 4 juin 1857, Mgr Dontenwill fit ses études classiques à l'Université d'Ottawa et fut ordonné le 30 mai 1885.

98 *Ibid.*, dossier 2551. Le nom se trouve pourtant déjà sur les cartes en 1875.
99 *Ibid.*, dossier 2371.
100 *Ibid.*, dossier 2551.
101 *Ibid.*, dossier 2551.
102 Commission de géographie de Québec.

Il fut pendant quelques années professeur à l'Université, puis devint missionnaire en Colombie-Britannique. Il fut nommé coadjuteur de Vancouver le 3 avril 1897, évêque de Vancouver (1899) et supérieur général des Oblats en 1908. Il est décédé à Rome, le 30 novembre 1931.

60. Dontenwill (lac). Québec. Lac situé dans le territoire de Pontiac. Ce lac s'appelait lac Poussière [103].

Position : 46°24′ 77°33′.

61. [*] Dontenwill (lac). Colombie-Britannique. Lac apparaissant sur la carte du père Morice en 1905 et devenu le lac Tachick, à l'est de la rivière Nechako, au sud du lac Nulki, dans le 4e rang de la région côtière.

Position : 53° 124° nord-est.

62. [*] Dozois (bureau de poste). Québec. Bureau de poste de la maison des Oblats de Sainte-Agathe des Monts, en l'honneur du père Servule Dozois. Le nom a été supprimé en 1957 et il avait été approuvé le 7 avril 1949 [104].

Position : 46°02′ 74°18′.

Le père Dozois est né à Napierville, le 12 avril 1859, et entra chez les Oblats en 1876. Il fut ordonné le 28 octobre 1881 et résida successivement à l'Université d'Ottawa, à Maniwaki, à Mattawa, à Hull, à Québec et à Montréal. Il devint provincial (1903-1904), puis assistant général de 1904 à sa mort, survenue à Rome, le 5 janvier 1932.

63. Dozois (gare). Québec. Gare sur le chemin de fer Pacifique Canadien de Mattawa à Ville-Marie.

Position approximative : 46°50′ 79°15′.

64. Dozois (lac). Québec. Lac situé à un mille du lac Kawatose dans le comté de Pontiac. Ce lac s'appelait autrefois Birch-Lake, Mérisier ou au Bouleau. En l'honneur du père Dozois [105], le nom a été approuvé le 28 août 1949 [106] et le 3 mars 1947 [107].

Position : 47°30′ 77°16′.

65. Dréau (gare). Alberta. Gare sur la ligne du Pacifique Canadien de Edmonton à Dawson-Creek et sur la même ligne du Canadien National, en l'honneur du père Jean-Marie Dréau. Le nom a été approuvé le 6 février 1948 [108].

103 I. Nantais, *op. cit.* Voir aussi Canadian Board, dossier 1860.
104 Canadian Board, dossier 1460.
105 E. Rouillard, *op. cit.*, p. 351-352; I. Nantais, *op. cit.*; *Nomenclature* (1916), p. 24; *Noms géographiques* (1921), p. 51; *Eighteenth Report*, p. 84.
106 Canadian Board, dossier 1868.
107 Canadian Board, dossiers 1888-1889.
108 Le dossier 2437 du Canadian Board ne donne pas l'origine du nom, mais il ne semble pas faire de doute.

Position : 55°45′ 117°17′.

Le père Dréau est né à Landaul (Bretagne), le 8 février 1862 et entra au noviciat en 1905. Ordonné prêtre le 11 juillet 1909, il était missionnaire dans le vicariat d'Athabaska en 1910. Il fut le premier curé de Falher et travailla dans le vicariat de Grouard jusqu'à sa mort survenue à Joussard le 1er avril 1942.

66. Dubeau (baie). Manitoba. Baie située dans le lac des Îles, en l'honneur du père Joseph Dubeau, missionnaire au Lac-des-Îles [109].

Position : 53°30′ 94°57′.

Le père Dubeau est né à l'île d'Orléans, le 25 mai 1891 et entra chez les Oblats en 1913. Il fut ordonné le 5 janvier 1919 à l'Île-à-la-Crosse. Il travailla à Cross-Lake, à Norway-House, au Lac-des-Îles, à God's-Lake et à Sandy-Lake. Il est décédé à ce dernier endroit, le 10 juin 1952.

67. Durieu (village). Colombie-Britannique. Petit bourg au nord du lac Hatzic, à l'est de l'extrémité sud du lac Stave, dans le district de New-Westminster, en l'honneur de Mgr Paul Durieu, évêque de New-Westminster.

Position : 49° 122° sud-est.

Mgr Paul Durieu est né le 4 décembre 1830 à Saint-Paul-de-Mons, diocèse du Puy (France). Il fut ordonné prêtre le 11 mars 1854 et nommé auxiliaire de Mgr D'Herbomez, le 8 juin 1875, puis évêque de New-Westminster, le 7 septembre 1890. Il est décédé le 1er juin 1899.

68. Durocher (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Chicoutimi, en l'honneur du père Flavien Durocher [110]. Proclamé le 9 février 1881.

Position : 48°25′ 70°25′.

Le père Durocher, sulpicien, entra chez les Oblats en 1844. En 1849, il fut chargé des missions du Saguenay, puis nommé à Québec en 1853. Il fut longtemps missionnaire de la Côte Nord et surtout au Lac-Saint-Jean. Il est décédé à Québec, le 6 décembre 1876.

69. Durocher (lac). Québec. Lac situé dans le canton de Durocher, presque aux sources de la rivière Musquaro et à 43 ½ milles du village de Musquaro, sur la Côte Nord, en l'honneur du père Durocher [111]. Le nom a été approuvé le 23 avril 1940 [112].

Position : 50°54′ 61°12′.

70. Dussault (baie). Manitoba. Baie du lac des Îles, en l'honneur du frère convers Joseph Dussault. Le Canadian Board dit

109 Le Canadian Board, dossier 1157/17 affirme « after local name ».

110 *Geographic Names of the Province of Quebec*, 3rd ed., Quebec, Department of Lands and Forests, 1926, p. 175.

111 E. Rouillard, *op. cit.*, p. 376; I. Nantais, *op. cit.*, p. 268; *Nomenclature* (1916), p. 26; *Noms géographiques* (1921), p. 55.

112 Canadian Board, dossier 1724.

qu'il ne faut pas écrire « Dusault ». Le nom, dit-on, est un « local name [113] ».

Position : 53°45′ 94°57′.

Le frère Dussault est né au diocèse de Québec en 1903 et prononça ses vœux chez les Oblats en 1930. Il fut missionnaire au Lac-des-Îles, à Sandy-Lake et à Norway-House.

71. [?] Dutilly (île). Québec. Il y aurait une île Dutilly, dans le Grand-Lac-Mistassini, en l'honneur du père Arthème Dutilly [114].

Le père Arthème Dutilly, professeur à la Catholic University of America (Washington), est né au diocèse de Saint-Hyacinthe en 1896. Il fit profession perpétuelle chez les Oblats en 1921 et fut ordonné en 1924. Le père fit d'importantes expéditions botaniques dans tout le nord de la province de Québec, à la Baie-d'Hudson et au Mackenzie.

— E —

72. Egenolf (lac). Manitoba. Lac au sud du lac Nueltin, en l'honneur du père J.-L. Egenolf.

Position : 59°03′ 100°00′.

Le père Egenolf, né au diocèse de Limbourg, en 1876, prononça ses vœux chez les Oblats en 1898 et fut ordonné en 1902. A partir de cette époque, il devint missionnaire au Keewatin et particulièrement au lac Caribou.

73. Émile (rivière). Territoires du Nord-Ouest. Rivière tributaire de la rivière Marian dans le district du Grand-Lac-des-Esclaves, en l'honneur du père Émile Petitot [115]. Le Canadian Board dit qu'elle ne s'appelle pas Petitot. Voir Petitot (rivière).

Position : 63°18′ 116°36′.

74. [*] Évain (lac). Québec. Ce lac qui porta le nom de Évain est en fait le lac Montbelliard. Le Canadian Board précise, le 7 octobre 1947, qu'il ne s'appelle pas Évain [116].

Position : 48°06′ 79°07′.

Le père Isidore Évain est entré chez les Oblats et a été ordonné le 23 décembre 1894. En 1898, on le trouve à la tête du lac Témiscamingue (Notre-Dame-du-Lac). Missionnaire d'Abitibi, il est décédé à Ville-Marie, le 9 janvier 1931.

75. Évain (lac). Québec. Lac dans le canton de Montbelliard dans le district électoral de Rouyn-Noranda, en l'honneur du père

113 *Ibid.*, dossier 1157/17.
114 Nous sommes incapables de préciser davantage.
115 *Ibid.*, dossiers 1014, 1652, 2006. Voir aussi *Nineteenth Report*, p. 14.
116 Canadian Board, dossier 1302.

Évain [117]. Le Canadian Board dit que ce lac ne s'appelle pas Kaishik [118] et la Commission de géographie de la province de Québec dit de son côté qu'il ne s'appelle pas Kilburn [119]. Le nom a été approuvé le 7 octobre 1947 [120].

Position : 48°08′ 79°17′.

76. Évain (village). Québec. Village dans le district de Rouyn-Noranda, à l'ouest de Rouyn.

Position approximative : 48°15′ 79°10′.

— F —

77. Faber (lac). Territoires du Nord-Ouest. Voir Fabre.

77a. Fabre (lac). Territoires du Nord-Ouest. Le père Petitot changea le nom du lac Lacets-à-Ours en celui de Fabre, en l'honneur du père Joseph Fabre [121]. C'est par erreur que le *Place-Names of Northern Canada* affirme que le nom a été choisi en l'honneur de Mgr E. Fabre, archevêque de Montréal [122]. Ce lac va du nord au sud. C'est également par erreur et sans fondement que les cartes officielles portent le nom de Faber pour désigner ce lac [123].

Position : 64°00′ 117°20′.

Le père Joseph Fabre est né au diocèse de Marseille en 1824 et a été ordonné prêtre en 1847. Élu supérieur général des Oblats en 1861, il le demeura jusqu'à sa mort survenue le 26 octobre 1892.

78. Fafard (lac). Saskatchewan. Lac situé au sud-ouest du lac Witchekan, en l'honneur du père Léon Fafard.

Position : 53°15′ 107°49′ [124].

Le père Léon-Félix Fafard est né au diocèse de Montréal en 1850. Il fut ordonné en 1875 et devint fondateur et supérieur de la mission du Lac-la-Grenouille de 1883 à 1885. Il fut tué lors de la rébellion des Métis, le 2 avril 1885.

117 *Eighteenth Report*, p. 93; E. Rouillard, *op. cit.*, p. 198; I. Nantais, *op. cit.*, p. 290; *Noms géographiques* (1921), p. 57; *Nomenclature* (1916), p. 26; *Report* (1914), p. 59.

118 *Eighteenth Report*, p. 93.

119 I. Nantais, *op. cit.*, p. 290.

120 Canadian Board, dossier 1302.

121 E. Petitot, o.m.i., *Mémoire abrégé de la géographie de l'Athabaska-Mackenzie, loc. cit.*, 17 (1875), p. 187.

122 Page 363.

123 Le Canadian Board, dossier 1777, porte aussi à tort le nom de Faber.

124 Canadian Board, dossier 3129.

79. FAFARD (lac). Saskatchewan. Lac situé au nord du lac Reindeer, en l'honneur du père Léon Fafard [125].

Position : 56°13′ 103°06′.

80. FALHER (ville). Alberta. Ville située dans le vicariat apostolique de Grouard, en l'honneur du père Constantin Falher [126]. Le nom a été approuvé le 6 février 1948 [127].

Position : 55°44′ 117°12′.

Le père Falher est né à Josselin (Morbihan) le 30 mars 1863 et prononça ses vœux à Lachine le 8 décembre 1888. Ordonné prêtre le 8 juin 1889, il devint missionnaire dans l'Athabaska Mackenzie où il demeura jusqu'à sa mort survenue à Grouard le 18 mars 1939.

81. FALLAIZE (lac). Territoires du Nord-Ouest. Lac dans la région de la rivière Anderson, district de Mackenzie, en l'honneur de Mgr Pierre Fallaize. Le nom a été donné en l'honneur du « first priest to occupy the Roman Catholic Mission in Darnley Bay » et fut approuvé le 6 juin 1952 [128].

Position approximative : 68°53′ 124°17′.

Mgr Pierre Fallaize est né à Gonneville (Bayeux et Lisieux), le 25 mai 1887 et fit profession le 17 février 1909. Ordonné prêtre le 7 juillet 1912, il devint missionnaire au Mackenzie et fut nommé coadjuteur de Mgr Breynat, le 23 juin 1931. En 1939, il démissionnait, et il réside depuis à la maison des chapelains de Lisieux.

82. FARAUD (lac). Territoires du Nord-Ouest. Lac à l'ouest du Grand-Lac-de-l'Ours, en l'honneur de Mgr Henri Faraud [129]. Le père Petitot écrit : « Lac Carcajou ou T^s^ou-^r^a-Kountiè t^r^oué. Je donne à ce beau bassin, le nom de mon évêque, Mgr Faraud. C'est un faro lac [130]. » Le nom a été donné le 13 février 1871 [131].

Position : 63°50′ 126°00′.

Mgr Henri Faraud est né le 17 juin 1823, à Gigondas (Vaucluse), et il fut ordonné le 3 juin 1846. Arrivé au Canada en 1846, il fut missionnaire à la Rivière-Rouge et au lac Athabaska, puis consacré évêque le 30 novembre 1863. Il est décédé le 26 septembre 1890.

83. FARAUD (lac). Saskatchewan. Lac situé dans la région de Black-Lake.

125 Canadian Board, dossier 1365. Il y est dit expressément : « After Father Fafard murdered at Frog Lake. »
126 *Place-Names in Alberta*, p. 50.
127 Canadian Board, dossier 2437.
128 *Ibid.*, dossier 2039. Voir aussi dossier 2006.
129 *Place-Names. Northern Canada*, p. 364.
130 *Exploration de la région du Grand-Lac-des-Ours*, p. 300. Voir aussi *Mémoire abrégé sur la géographie de l'Athabaska-Mackenzie, loc. cit.*, p. 221.
131 Canadian Board, dossier 1014.

Position : 59°47′ 105°05′ [132].

83a. Faraud (lac). Voir Little Faraud (lac).

84. Father (lac). Saskatchewan. Lac situé dans la région de Black-Lake.

Position : 59°37′ 105°20′ [133].

85. [*] Fayard (lac). Colombie-Britannique. Lac indiqué sur la carte du père Morice (1907), en l'honneur du père J.-M. Fayard. Ce lac est devenu le lac Hanson, au sud-est du lac Taltapin, dans le 5e rang du district côtier.

Position : 54° 125° sud-est.

Le père Jean-Marie Fayard fut missionnaire à New-Westminster, vicaire général du diocèse en 1894, puis économe général. Il est décédé à Paris, le 28 décembre 1901.

— G —

86. [*] Gandar (lac). Colombie-Britannique. Lac indiqué sur la carte du père Morice (1907), en l'honneur du père Edmond Gandar. Ce lac est devenu le lac Justine.

Position : 54° 124° sud-ouest.

Le père Edmond Gandar est né en 1839 au diocèse de Metz. Il fit son oblation en 1861 et fut ordonné prêtre en 1864. Il devint par la suite provincial de la province du Midi de la France. Il est décédé à Bordeaux le 23 août 1928.

87. [*] Gandar (rivière). Colombie-Britannique. Rivière indiquée sur la carte du père Morice [134], et coulant au sud du lac Gandar.

Position approximative : 54°15′ 124°50′.

88. Garin (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Bonaventure, en l'honneur du père André-Marie Garin. Proclamé le 4 janvier 1940.

Position : 48°15′ 65°25′.

André-Marie Garin, né le 7 mai 1822, à Côte-Saint-André (Isère), arriva au Canada en 1844 et fut ordonné à Longueuil le 27 avril 1845. Il fit du ministère à la Baie-James, à Plattsburg, à Buffalo et fonda l'établissement des Oblats à Lowell, où il est décédé le 16 février 1895.

89. Garin (lac). Québec. Lac situé aux sources de la rivière Gros-Mécatina, sur la côte nord du Saint-Laurent, en l'honneur du père André-Marie Garin [135].

132 *Ibid.*, dossier 2226.
133 *Ibid.*, dossier 2226.
134 Carte indiquée dans l'ouvrage *Du Lac Stuart à l'Océan Pacifique.*
135 I. Nantais, *op. cit.*, p. 530; E. Rouillard, *op. cit.*, p. 378; *Noms géographiques* (1921), p. 63; *Nomenclature* (1916), p. 30.

Position : 51°02′ 59°28′ [136].

90. Gasté (lac). Saskatchewan. Lac situé dans la région de Black-Lake, en l'honneur du père René Gasté.

Position : 59°50′ 104°45′ [137].

Né à Andouillé, dans le département de Mayenne (France), le 11 octobre 1830, le père Gasté fut ordonné en 1855. En 1860, il entrait chez les Oblats et prononçait ses vœux à Saint-Boniface en 1861. Il fut curé fondateur du Lac-Caribou (Saskatchewan), supérieur de Prince-Albert et vicaire général de la Saskatchewan en 1905. Il est décédé à Laval (France), le 27 novembre 1919.

91. Gendreau (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Témiscamingue, en l'honneur du père Edmond Gendreau [138]. Proclamé le 16 octobre 1890.

Position : 46°40′ 79°00′.

Le père Gendreau, né le 3 avril 1840 à Saint-Pie, fut ordonné prêtre le 5 octobre 1862, et entra par la suite chez les Oblats. Il fut tour à tour de résidence à l'Université d'Ottawa, à Mattawa, économe provincial, et missionnaire en Colombie. Président de la Société de colonisation de l'Ottawa, il construisit le premier chemin de fer entre Mattawa et Témiscamingue. Il est décédé au Cap-de-la-Madeleine, le 11 septembre 1918.

92. Gendreau (gare). Québec. Gare sur la ligne du chemin de fer Pacifique Canadien de Mattawa à Ville-Marie.

Position approximative : 46°40′ 79°00′.

93. [?] Gervais (lac). Québec. Lac dans la région de Témiscamingue-Abitibi, dans le canton Foch, en l'honneur du père Henri-Laurent-Joseph Gervais. Le nom a été approuvé le 4 décembre 1935 [139].

Position : 48°21′ 76°28′.

Le père Gervais est né à Trois-Rivières, le 28 mars 1864. Il entra chez les Oblats en 1882 et fut ordonné le 26 mai 1889. Après avoir résidé à l'Université d'Ottawa et au Cap-de-la-Madeleine, il fut missionnaire à Maniwaki où il mourut le 29 mai 1928.

94. Giroux (baie). Alberta. Baie située dans le Petit-Lac-des-Esclaves, en l'honneur du père Constantin Giroux. Le nom a été approuvé le 8 décembre 1945 [140].

Position : 52°20′ 115°36′.

Le père Constantin Giroux est né le 1er décembre 1862 à Saint-Valentin d'Iberville. Entré chez les Oblats en 1882, il fut ordonné le 17 juillet 1887 et devint

136 Canadian Board, dossier 2108.
137 *Ibid.*, dossier 2226.
138 *Place-Names in Quebec*, p. 178; *Noms géographiques* (1921), p. 65; (1926), p. 38.
139 Canadian Board, dossier 1343.
140 *Ibid.*, dossier 2112. On ne donne pas l'origine.

aussitôt missionnaire au Mackenzie où il demeura jusqu'en 1920. Il passa alors au Cap-de-la-Madeleine, où il est décédé le 21 janvier 1941.

95. Giroux (lac). Alberta. Lac situé au nord-ouest du lac Josegum, en l'honneur du père Giroux [141].

Position : 54°37′ 116°38′.

96. Gladu (lac). Québec. Lac situé sur la rivière Kmimitti, dans le canton de Champrondon, Témiscamingue-Abitibi, en l'honneur du père Louis-de-Gonzague Gladu [142]. Le nom a été approuvé le 15 octobre 1941 [143].

Position : 47°50′ 77°04′.

Né à Saint-Antoine-sur-Richelieu, le 26 septembre 1840, le père Gladu entra chez les Oblats et fut ordonné à Ottawa, le 29 mai 1870. Il fut de résidence à l'Université d'Ottawa, à Québec et à Mattawa. Il passa ensuite au Manitoba et mourut le 23 décembre 1925, à Saint-Boniface.

97. Grandin (bureau de poste). Alberta. Bureau de poste établi en 1911, au sud du lac La-Biche, en l'honneur de Mgr Vital-Justin Grandin [144]. Le nom a été approuvé le 28 juillet 1945 [145].

Position : 53°34′ 111°52′.

Mgr Grandin est né à Saint-Pierre-sur-Orthe (Laval), France, et entra chez les Oblats le 28 décembre 1851. Il arriva à Saint-Boniface en 1854, devint premier évêque de Saint-Albert, où il mourut le 3 juin 1902. Sa cause de béatification a été introduite à Rome le 24 février 1937.

98. Grandin (lac). Québec. Lac dans le canton de Wakefield, lot 24 du 6e rang, comté de Gatineau [146].

99. Grandin (lac). Territoires du Nord-Ouest. Lac situé dans la région de Fort-Rae. Le nom a été approuvé le 14 septembre 1944 [147].

100. Grandin (lac). Saskatchewan. Lac situé au nord-ouest de Black-Lake [148].

Position : 59°46′ 106°00′.

141 *Ibid.*, dossier 2112. Voir aussi *Place Names of Alberta*, p. 57.

142 *Noms géographiques* (1921), p. 67; *Nomenclature* (1916), p. 31.

143 Canadian Board, dossier 1854. Voir aussi le dossier 3442.

144 *Place-Names of Alberta*, p. 59.

145 Canadian Board, dossier 2087.

146 Commission de géographie de Québec, dossier 6-NO.

147 Canadian Board, dossier 2006. On parle aussi au même endroit d'un lac Grandin au sud du Grand-Lac-des-Ours, tributaire du lac La-Martre, dans le district du Mackenzie. Il s'agit vraisemblablement du même lac, ainsi que du lac indiqué au dossier 1777 et Carte 86 D 85 M, dans la région de la rivière Camsell. Il y est dit qu'il s'agit d'un « established name ». Voir aussi *Place-Names. Northern Canada*, p. 372.

148 Canadian Board, dossier 2226.

101. GRANDIN (rivière). Territoires du Nord-Ouest. Nouveau nom proposé pour désigner le cours d'eau entre les lacs Tempier et Grandin, dans la région de Fort-Rae [149].

102. GRANDIN (rivière). Territoire du Nord-Ouest. Rivière au sud du Grand-Lac-de-l'Ours et tributaire du lac La-Martre, dans le district de Mackenzie, en l'honneur de Mgr Grandin [150]. Ce nom, « established name », a été approuvé le 21 décembre 1944 [151], à la suggestion du père Gontrand Laviolette, o.m.i. [152].

Position : 63°34′ 118°26′.

102a. GRANDIN. Voir SAINT-LAURENT-DE-GRANDIN.

103. GRENIER (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Saguenay, proclamé le 9 juin 1911, en l'honneur du père Ferdinand Grenier [153].

Position : 49°55′ 67°05′.

Né à Roscoff (Quimper), le 2 janvier 1827, le père Grenier entra chez les Oblats en 1848 et fut ordonné le 12 septembre 1849. Après avoir été missionnaire en Algérie, il vint au Canada en 1849, fit un séjour au Saguenay, à Montréal, à Plattsburg et à Ottawa. Il devint maître des novices et curé à Québec. Il est décédé le 22 mars 1892.

104. [?] GRENIER (lac). Québec. Lac dans le canton de Lidice (Roberval), au nord-ouest de Lidice dans le bassin de la rivière Brodeuse, à 11 milles de la passe Dangereuse. Le nom a été approuvé le 4 novembre 1948 [154].

105. GROLLIER (lac). Saskatchewan. Lac situé au nord-ouest de Black-Lake, en l'honneur du père Henri Grollier [155].

Position : 59°44′ 105°28′.

Le père Grollier est né au diocèse de Montpellier en 1826 et fit son oblation en 1848. Ordonné en 1851, il partit pour les missions du Grand Nord et fut le premier prêtre à porter l'Évangile sur les rives de l'océan Glacial. Il est décédé à Good-Hope, le 4 juin 1864.

(à suivre)

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Philosophie.

149 *Ibid.*, dossier 2006. On ne donne pas la position, mais le lac Tempier se trouve situé à 63°34′ 118°26′.

150 *Place-Names. Northern Canada*, p. 371.

151 Canadian Board, dossier 2006.

152 *Ibid.*, dossier 2421. Il s'agit vraisemblablement de la rivière ainsi dénommée par le père Petitot. Cette rivière reçoit, selon le père, les eaux du lac Brochet et du lac La-Martre. Voir E. PETITOT, o.m.i., *Mémoire abrégé sur la géographie de l'Athabaska-Mackenzie, loc. cit.*, p. 184.

153 *Noms géographiques* (1921), p. 69, (1926), p. 40; *Place-Names in Quebec*, p. 180.

154 Canadian Board, dossier 2380.

155 *Ibid.*, dossier 2226.

Chronique universitaire

Le père René Lamoureux (1890-1958).

Un deuil très pénible frappait le séminaire universitaire le 1er avril. Le R.P. René Lamoureux, directeur spirituel de l'institution, mourait d'une hémorragie cérébrale qui l'avait terrassé trois semaines plus tôt. Tandis qu'on le croyait généralement sur la voie de la guérison, le père dont la santé était déjà usée par ses travaux antérieurs succombait à la maladie.

Le père Lamoureux est né le 28 mars 1890, à Gardner, Massachusetts. Il fit ensuite ses études au Juniorat du Sacré-Cœur et entra au noviciat des Oblats en 1910. Ordonné prêtre en juin 1916, il recevait l'ordination sacerdotale des mains de Mgr H. Gauthier, archevêque d'Ottawa, et devenait, l'année suivante, professeur au scolasticat Saint-Joseph où il enseigna jusqu'en septembre 1923. Il passa alors à l'Université d'Ottawa où il demeura jusqu'en janvier 1957. A cette date il fut envoyé au séminaire universitaire pour y remplir la charge de directeur spirituel.

Le défunt a donc passé toute sa vie dans l'enseignement. Son œuvre principale fut la direction de l'École normale de l'Université d'Ottawa, dont il fut le fondateur en septembre 1923.

En plein cœur des difficultés scolaires de l'Ontario, le futur cardinal Villeneuve, o.m.i., supérieur du père Lamoureux, le proposa pour fonder et organiser la première école bilingue de pédagogie de la province. A la suite de l'enquête Merchant-Scott-Côté, cette École de l'Université devint école officielle du gouvernement provincial. La compétence du père Lamoureux en matière d'éducation étant déjà reconnue à cette époque, il devint le premier principal de cette École où il se dévoua plus de trente ans.

Grâce à sa science pédagogique, à sa connaissance des hommes et à son amour indéfectible du devoir et du travail, l'École se plaça et demeura aux premiers rangs des institutions du genre dans la province.

Non content de diriger l'institution, le principal tint toujours à faire sa part dans l'enseignement, en se réservant en particulier

l'enseignement de la pédagogie catéchistique. A cela il ajoutait la direction spirituelle des étudiants et étudiantes et très nombreux sont ceux et celles qui eurent recours aux conseils et aux directives du père directeur.

Au cours de ses trente-deux ans à la direction de l'œuvre, le père Lamoureux a préparé à la tâche d'instituteurs catholiques plus de quatre mille professeurs des écoles primaires bilingues de la province. Pour cette nombreuse famille d'anciens et d'anciennes, le père Lamoureux est demeuré le « Père » dans le sens plénier du mot. Même après leur sortie de l'École, nombreux furent ceux qui profitèrent souvent, et toujours de bon cœur, de ses conseils et de ses avis. Son bureau était toujours ouvert aux étudiants et aux anciens de l'École normale. On était d'ailleurs certain de l'y trouver. Il était donc toujours à la disposition de tous ceux qui désiraient le consulter et il le faisait par principe et par esprit apostolique, malgré la fatigue et la maladie qui l'accablèrent assez souvent, surtout durant ses dernières années à l'École normale. Il trouvait le mot d'encouragement qui remonte les courages et donne une nouvelle impulsion pour continuer le travail, soit dans l'enseignement, soit dans les différentes carrières que les anciens purent par la suite embrasser. Cet apostolat, il le continua jusqu'à sa mort.

Après sa retraite, en 1955, il ne voulut pas jouir d'un repos bien mérité et dont il aurait eu besoin pour prolonger sa vie, mais continua à travailler à la formation des jeunes. Il fut durant quelques années conseiller pédagogique au Centre catholique de l'Université d'Ottawa. Puis, en 1957, il était nommé directeur spirituel au séminaire universitaire.

Ses longues années d'enseignement, sa connaissance parfaite des deux langues française et anglaise, sa piété, sa régularité, sa jovialité, son expérience de la vie et des hommes, son esprit de sacrifice et de travail firent de lui le directeur spirituel idéal pour les futurs prêtres. Ceux qui ont vécu à ses côtés peuvent dire quel soin il mettait à la préparation de ses conférences. Aussi ne tarda-t-il pas à se gagner l'admiration, l'estime et l'amour des séminaristes. Sa mort leur fut pénible comme celle d'un père.

Le père Lamoureux se retrouva au séminaire comme dans son milieu naturel. Il y goûta la joie et la paix. Il ne manquait aucune occasion de redire combien il y était heureux.

Dans la vie intime, le père Lamoureux s'est toujours montré un compagnon charmant et un confrère dévoué et aimable. Son égalité d'humeur entraînait. Il se faisait remarquer par sa dignité qui n'avait rien d'empesé, mais qui commandait le respect.

Le père Lamoureux fut aussi un religieux exemplaire. Malgré ses nombreux travaux, comme principal de l'École normale, charge à laquelle il ajouta pendant plusieurs années celle de vice-recteur de l'Université, puis plus tard comme directeur spirituel, il se fit toujours remarquer par sa piété profonde, sa régularité exemplaire et parfois héroïque et par un sens extraordinaire du devoir. Il fut toujours aussi un exemple vivant de pauvreté religieuse, bannissant tout superflu, soit dans son bureau, soit dans ses besoins personnels. Il appartenait à la lignée des religieux profonds et convaincus, des religieux qui vivent intégralement leur vie religeuse.

Le cher disparu fut également un prêtre modèle. Il était recherché comme prédicateur. Ancien professeur de sciences sacrées, il joignait à la sûreté de la doctrine, le souci de la préparation, mais surtout le témoignage d'une vie sacerdotale intense et profonde. Ne disait-il pas lui-même que la parole n'avait d'efficacité que si elle était le reflet d'une vie ?

Enfin dans sa vie professionnelle, le père Lamoureux s'était acquis la réputation d'un intellectuel sérieux, d'un pédagogue averti, qualités auxquelles il joignait celle du gentilhomme accompli. Il sut commander l'admiration de tous ceux qui vinrent en contact avec lui, à quelque race ou religion qu'ils appartinssent. Dans les assemblées pédagogiques, son opinion était écoutée; on la respectait toujours, même lorsqu'on ne la partageait pas.

Au milieu des incessants tracas de la direction de son École normale qu'on peut véritablement appeler « son » École, il trouva le temps de publier quelques articles et surtout de préparer deux volumes en usage dans les écoles de la province : *Lectures choisies* et *Recueil de morceaux choisis*. Une conférence, publiée en brochure, sous le titre de *La formation religieuse à l'école primaire*, a joui d'un succès particulier et fit autorité.

Rien de surprenant après cela que ses funérailles aient revêtu le caractère d'un triomphe. La vaste nef de l'église du Sacré-Cœur était trop étroite pour contenir la foule d'amis, de disciples, d'admirateurs qui avaient tenu à rendre un dernier hommage de reconnaissance et d'amour au cher disparu. On peut dire que pas un curieux ne s'était mêlé à cette foule composée uniquement de gens qui venaient pleurer, qui un ami, qui un père. L'émotion animant cette foule nombreuse constitue à elle seule un témoignage non équivoque de l'amour qu'on lui portait.

Dans la tombe, le père Lamoureux continuera à prêcher comme il l'a fait toute sa vie, une vie chrétienne et religieuse active, conquérante, joyeuse, profonde et sereine. Il demeurera à jamais comme une victime du devoir accompli et bien accompli. La parole de l'Écriture se vérifie d'une façon toute particulière pour lui : *Defunctus adhuc loquitur*. Oui, au-delà des portes de la mort, le père René Lamoureux, o.m.i., continue une prédication secrète, mais efficace. Pour les Oblats il demeure un modèle de prêtre et de religieux.

Doctorats honorifiques.

A l'occasion de la collation des grades, l'Université a décerné des doctorats honorifiques à cinq éminents représentants de la vie religieuse, sociale ou politique de notre pays. Ce sont : Son Excellence révérendissime Mgr Philip F. Pocock, archevêque de Winnipeg et président de la Conférence catholique canadienne; Son Excellence M. Francis Lacoste, ambassadeur de France au Canada; M. Thomas-J. Moncion, maire de la cité de Hull, et M. Lawrence Freiman, membre de la Commission du District fédéral et membre du Bureau des Gouverneurs du Festival shakespearien de Stratford, qui reçurent le doctorat en droit, tandis que M. John Murdock, homme d'affaires, reçut le doctorat en administration d'affaires.

Faculté des Arts.

Lors de la récente élection tenue à la Faculté des Arts pour choisir les officiers chargés de diriger la Faculté au cours des trois prochaines années, le R.P. René Lavigne, o.m.i., a été maintenu dans sa charge de doyen. Le R.P. Gérard Gagnon, o.m.i., a été élu vice-doyen; le R.P. Eugène Royal, o.m.i., continuera à remplir la charge de secrétaire.

Faculté de Théologie.

La Faculté de Théologie a également tenu ses élections. Le R.P. Jacques Gervais, o.m.i., supérieur du séminaire universitaire, conservera la charge de doyen et les RR.PP. Eugène Marcotte, o.m.i., supérieur du Scolasticat Saint-Joseph et Roger Guindon, o.m.i., agiront respectivement comme vice-doyen et secrétaire.

Faculté de Médecine.

Un honneur insigne a été conféré au Dr Jean-Jacques Lussier, doyen de la Faculté de Médecine. Le collège international des chirurgiens vient en effet de s'adjoindre le Dr Lussier, à titre honorifique.

Le doyen de la Faculté de Médecine est en outre associé de recherches au Conseil national de Recherches et secrétaire général de l'Association canadienne-française pour l'Avancement des Sciences.

Fondation Major-Arthur-Pinard.

Le major Arthur-A. Pinard a légué à l'Université une somme d'argent destinée à constituer une fondation portant son nom et qui servira à promouvoir l'étude de l'histoire du Canada à l'Université. On utilisera la somme à la création des *Conférences Arthur-Pinard*, permettant d'inviter des historiens de renom à donner des cours publics sur l'histoire du Canada et à l'achat d'ouvrages dans cette matière.

Succès académiques.

Le R.P. Réjean Robidoux, o.m.i., a obtenu le diplôme d'études supérieures en littérature de l'École des Gradués de l'Université Laval après avoir soutenu, *magna cum laude*, une thèse sur « *Les Soirées canadiennes* » *et* « *Le Foyer canadien* » *dans le mouvement littéraire québecquois de 1860.*

Chez les étudiants.

A la suite du 27e débat interuniversitaire annuel de la ligue Villeneuve, le 21 février dernier, les étudiants de l'Université ont remporté le célèbre trophée Villeneuve. C'est la dixième victoire d'Ottawa, tandis que Montréal et Québec triomphèrent respectivement neuf et huit fois.

PUBLICATIONS.

Le Centre de recherches d'anthropologie amérindienne de l'Université d'Ottawa a récemment publié la cinquième livraison de la revue *Anthropologica.*

Le R.P. Germain Lesage, o.m.i., a fait paraître un ouvrage intitulé *Les Origines des Sœurs de l'Assomption de la Sainte Vierge.*

Au cours de l'année académique 1957-1958, les Éditions de l'Université d'Ottawa ont publié sept ouvrages. Les *Publications sériées* se sont enrichies des quatre volumes suivants :

N° 55 : *Les Lettres canadiennes d'autrefois,* par Séraphin Marion, membre de la Société royale, professeur émérite. Tome IX. *La Critique littéraire dans le Canada français d'autrefois,* 204 pages.

N° 56 : *Jugement pratique et Jugement spéculatif chez l'Écrivain inspiré,* par le R.P. Albert Desroches, c.s.v., 186 pages.

N° 57 : *La Maternité spirituelle de la Bienheureuse Vierge Marie,* par la Société canadienne d'Études mariales. Tome I. *Journées d'études à l'Université de Sherbrooke, 19-20 octobre 1956,* 200 pages.

N° 58 : *La Maternité spirituelle de la Bienheureuse Vierge Marie,* par la Société canadienne d'Études mariales. Tome II. *Journées d'études à l'Université d'Ottawa, 28-29 septembre 1957,* 200 pages.

Les Éditions ont publié, hors série, les trois autres volumes suivants :

Le Roi de Betsiamites, le Père Charles Arnaud, o.m.i., 1826-1914, par le R.P. Gaston Carrière, o.m.i., 192 pages.

Les Missions catholiques dans l'Est du Canada et l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson (1844-1900), par le R.P. Gaston Carrière, o.m.i., 194 pages.

Manuel de Statistique, par le Dr Lawrence-T. Dayhaw, professeur à l'École de psychologie et d'Éducation, xxiv-532 pages.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Aloyse Roche. — *Sur les Traces de l'Évangile.* Traduit par Marguerite Bréhier. Mulhouse, Éditions Salvator, 1957. 19 cm., 229 p.

C'est l'histoire du mouvement missionnaire chrétien que le père Roche nous trace. Aux apôtres et à leurs successeurs, le Christ avait enjoint d'aller et d'enseigner toutes les nations. Cet ordre a retenti à travers les âges et a commandé une foule d'entreprises. Dans ces réalisations, la part du pouvoir civil dans l'œuvre de l'Église s'est diversifiée selon une variété de modes qui va de l'initiative prise par les princes temporels jusqu'à l'hostilité ouverte et la persécution. L'histoire complète et détaillée de l'expansion du christianisme en pays de mission, déborderait les cadres d'un volume destiné aux lecteurs simplement avides de précisions sur les questions missionnaires. Un choix s'impose parmi les récits de nombreux faits et gestes accomplis par les héros de l'apostolat et par de vaillantes équipes de convertisseurs. L'auteur s'est donc borné à donner pour chaque époque une synthèse du développement de la vie de l'Église. Il a caractérisé les circonstances favorables et les obstacles à l'expansion du message évangélique, a signalé les dévouements individuels et résumé quelques-unes des plus belles pages écrites par les familles religieuses à but missionnaire. Un livre comme celui-ci rappellera à tous qu'il reste à accomplir un gigantesque travail d'évangélisation dont personne n'a le droit de se désintéresser et fera sûrement éclore de nombreux germes de vocation.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Mgr Louis Soubigou. — *La Croix au cœur de notre vie. Méditations sur les Stations du chemin de la Croix.* Paris, Lethielleux, 1957. 15,5 cm., 30 p.

Ces brèves réflexions sur chacune des quatorze stations du chemin de la croix sont tissées de textes de l'Ancien Testament et du Nouveau. Elles constituent pour l'âme une riche nourriture spirituelle. L'ensemble est bien fait pour éclairer l'esprit sur les pensées intimes du Sauveur et gagner tout cœur sincère à de salutaires résolutions.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Louis Lochet. — *Apparitions.* Paris, Desclée de Brouwer, [1957], 154 p. (Coll. Présence chrétienne.)

Le fait des apparitions paraît, dans l'Église, intégré à la vie des fidèles mais pas encore complètement à la pensée des théologiens. Ce défaut ne va pas sans de graves inconvénients et l'auteur est amplement justifié d'avoir employé tout son talent et aussi tout son cœur à tâcher d'y remédier. On ne saurait trop louer son intention : chercher la place des apparitions mariales dans le dessein de Dieu et la

vie de l'Église. Nous hésiterions à affirmer sans nuances qu'il a pleinement réussi. Mais était-il vraiment possible de se rapprocher davantage du but proposé ? A vouloir pénétrer la signification profonde des apparitions mariales, à montrer leurs rapports avec le mystère de Dieu, celui du Christ, de l'Église, de notre sanctification, l'on ne pouvait que mettre en lumière une catégorie de manifestations surnaturelles de préférence à d'autres et qu'en majorer, d'une certaine manière, la portée. L'on risquait, en effet, de reporter sur des éléments particuliers — et malgré tout secondaires — du mystère de Marie, les apparitions, tout ce qui concerne le rôle de la Vierge dans l'économie du salut. La difficulté est inhérente au sujet traité et nous ne nous y sommes arrêté que pour prévenir une interprétation fautive du bel ouvrage qu'on nous présente.

Pour s'imprimer en un style entraînant la théologie de l'auteur reste toujours exacte et mesurée. On sera heureux d'y retrouver les grandes perspectives ecclésiales et eschatologiques auxquelles nous a accoutumé le mouvement théologique des dernières années. M. Lochet aura aidé les fils de l'Église à prendre l'attitude qui convient en face de manifestations qui ont suscité chez les chrétiens des réactions si diverses. Au sujet de ceux qui se scandalisent des pratiques de piété rattachées aux apparitions, l'auteur écrit : « Et peut-être nous ne faisons pas beaucoup d'efforts pour la leur faire comprendre [cette piété] et pour leur présenter ces faits dans une lumière qui les leur rende acceptables, comme aussi pour discerner ce qui doit être retenu de leurs critiques et nous invite à un approfondissement de cette dévotion mariale » (p. 41). Cette négligence est, en partie du moins, réparée. Nous ne pouvons que souhaiter à l'ouvrage de M. Lochet d'être lu et médité par beaucoup, à commencer par ceux qui ont mission de guider et d'éclairer la dévotion des fidèles.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

GERMAIN LESAGE, o.m.i. — *Les Origines des Sœurs de l'Assomption de la sainte Vierge.* Nicolet, Éditions A.S.V., 1957. 21 cm., 342 p.

Les sœurs de l'Assomption datent du milieu du siècle dernier, de cette époque de colonisation que l'on peut caractériser par l'organisation en terre canadienne de plus d'une famille religieuse vouée à l'enseignement. Nées pour répondre à des besoins régionaux, ces communautés de femmes ont dans la suite élargi le champ de leur apostolat. Elles jouissent aujourd'hui de la considération générale dans le domaine de l'éducation et de la bienfaisance. Leurs œuvres manifestent sûrement l'esprit qui a présidé à leur fondation. Mais il y a une foule d'exemples d'héroïsme et de sainteté légués par les fondateurs que seule l'histoire documentée peut transmettre à la génération actuelle. Il faut savoir gré au père Lesage de nous présenter ici une première tranche de la vie des sœurs de l'Assomption avec les leçons de courage, de foi, d'abandon et de persévérance qu'elle contient. En trois séries de chapitres, il nous fait connaître successivement les antécédents, les artisans et les débuts de cette méritante congrégation. Nous assistons au développement rapide et à l'organisation autour du clocher d'une paroisse rurale. Dieu façonne dans le creuset des difficultés, des épreuves et des cruelles contradictions l'âme du curé de la paroisse Saint-Grégoire de Nicolet, M. Harper. Une à une, il lui désigne quatre personnes généreuses qui deviennent les fondatrices, au jour où, mû par une sainte hardiesse, et stimulé par les encouragements d'un vicaire entreprenant, le pasteur juge le temps venu de jeter les bases d'une famille religieuse. Par ses exemples autant que par ses conseils paternels, ce dernier pétrit l'âme des premières recrues

et leur infuse un grand respect envers l'Église et les prêtres : esprit de soumission qui, présentement encore, reste le secret de la force et de la vitalité de la communauté. Le volume, des origines, nous conduit jusqu'au décès de la première supérieure. En quelques années elle a réalisé un idéal peu commun de piété, de modestie, de sainteté, de renoncement à tout pour l'amour de Jésus-Christ, et de fidélité au devoir.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Reinhold Schneider. — *Pensées de Paix.* Traduit par l'abbé R. Virrion. Mulhouse, Éditions Salvator, 1957. 19 cm., 125 p.

Les écrits de Reinhold Schneider sont à l'honneur de l'Allemagne et du monde chrétien. Ils révèlent un historien aux croyances profondes. Au cours des années troublées de la dernière guerre, cet écrivain n'a cessé de revendiquer les droits imprescriptibles de Dieu et de l'homme. Il s'est employé à soutenir les courages et à soulager les misères. Par son enseignement il s'est fait pacificateur. Des articles variés ont appris aux hommes à ne pas miser sur une paix comportant la victoire de l'un ou l'autre des belligérants. Ils ont rappelé aux peuples le devoir urgent de se réconcilier, de sacrifier quelque chose en faveur du bien général, de renoncer, non pas à leur conviction, mais au droit de les faire triompher. Quatorze essais tonifiants ont été réunis sous le titre de *Pensées de Paix.* Ce sont de vraies méditations. Chacune résonne comme un appel passionné et commande une action énergique fondée sur la vertu pacificatrice et bienfaisante de la charité du Christ.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

X. de la Rochefordière. — *Sainte Jehanne d'Arc.* Paris, Éditions de l'École, 1957. 22 cm., 128 p. (Collection « Connaissance du passé ».)

Cette plaquette est un hommage à celle qu'on vénère en France comme la Sainte de la Patrie. A l'occasion du cinquième centenaire de sa réhabilitation, l'auteur a voulu faire revivre son attachante figure. En des pages illustrées avec goût et d'une lecture agréable, il nous rappelle les événements dignes de mention de sa courte existence et nous raconte comment cette vaillante fille de France accomplit sa mission et sut demeurer forte jusqu'à la consommation de son sacrifice sur le bûcher. Les leçons de foi, de religion et de patriotisme qu'elle nous donne sont bien faites pour notre époque où se perd le sens du sacré.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Stephan Strasser. — *The Soul in Metaphysical and Empirical Psychology.* Pittsburg, Duquesne University Press, 1957. 25 cm., x-238 p.

This volume in the Philosophical Series of the Duquesne Studies is a translation by Father Koren, C.S.Sp., of a work already published in three other languages. The author, born in Austria, has lived for a long while in Belgium and in Holland, where he has been teaching for the past ten years.

In the first part of the book, he examines, in a historico-critical way, the problem of the soul or psyche as modern philosophy since Descartes has been considering it. The second part consists of three penetrating philosophical analyses of the soul and the "besouled" body. In the conclusion, the metaphysical concept

of the soul is compared with the empirical psyche, and it is shown that the objects of empirical and of philosophical psychology are not the same, but that some advantage can be derived from the mutual understanding and collaboration between the experimentalist and the philosopher. Finally, there is an Appendix that deals with the Philosophy of Behavior.

In an attempt to reconcile Husserl and St. Thomas, the author's approach and method, in his philosophical investigations, is entirely phenomenological. One is reminded of Raeymaeker's "Philosophy of Being", that studied the phenomenological foundations of metaphysical concepts. Here, the author tries to do the same thing with regard to psychological concepts. For those who are not enamoured with Phenomenology, the whole thing can be rather unsatisfactory; but this does not imply that it is false. The vocabulary is quite foreign to Scholasticism; in fact, it was deemed necessary to include a "Glossary of Terms", which might help the uninitiated to understand a host of newly-coined words and phrases. A comprehensive bibliography adds to the value of the book, especially for those who can read German and Dutch.

Dr. Strasser has fulfilled what he set out to do, namely, to show that differences are not always incompatible or antagonistic, and that the phenomenology of the Ego, which can be an enrichment of our knowledge of self, is not meant to replace the perennial philosophical psychology.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

F. G. Connolly. — *Science versus Philosophy*. New York, Philosophical Library, 1957. 21 cm., 90 p.

This small book, which is mainly an enlargement of a startling article that appeared in *The Modern Schoolman* in 1952, aims at putting an end to a controversy that has been going on, concerning the degrees of abstraction, and particularly the first degree.

According to Maritain and most Thomists, there is a continuity between the first and third degrees, which deal with real being, whereas the second degree, i.e. mathematical abstraction, deals with an object which is not necessarily real but could just as well be imaginary. Furthermore, within the order of the first degree, i.e. physical abstraction, there are two specifically distinct levels, because the sciences and the philosophy of nature, though they both deal with sensible being, have two different ways of conceptualizing their objects and of constructing their definitions. In their emperiological analysis of sensible being, the sciences of nature do not go beyond the observable as such; but the philosophy of nature ascends to the intelligibility of sensible being, not of being in general as does metaphysics.

Though they quarrel between themselves on the precise nature of empirical sciences, two very vocal groups, the Laval and the River Forest schools of thought, strenuously oppose Maritain's description of the first degree of abstraction.

The author attempts to adopt a middle course. On the one hand, he recognizes that the sciences of nature and the philosophy of nature are two essentially different kinds of knowledge of sensible beings; on the other hand, he denies that there are two levels within the order of physical abstraction. His solution consists in claiming that there are four degrees of abstraction; namely, prophysical (the empirical sciences), mathematical, physical (the philosophy of nature), metaphysical. This "prophysical abstraction", of his own invention, he attributes to the "delibera-

tive imagination", whatever that is, with an assist from the estimative. Thus, the sciences of nature would be the work of sensory knowledge, and would constitute the so-called prophysical abstraction; there would then follow, in order, the mathematical, physical and metaphysical abstractions, which are the work not of the internal senses but of the intellect.

To speak of sensory knowledge, as if it were abstractive and capable of accounting for a science, is something unheard of up till now, and we doubt that Dr. Connolly will get much of a following.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

E. Huant. — *Du biologique au social.* Paris, Dunod, 1957. 24 cm., 98 p.

Ce volume paraît dans la série « Bibliothèque d'Anthropotechnie », à laquelle contribueront physiciens, ingénieurs, médecins, biologues, économistes et sociologues, qui tous s'intéressent à la construction d'une nouvelle discipline à la fois d'ordre scientifique et d'ordre technique. Suivant qu'ils sont matérialistes ou non, les uns vont prétendre que la cybernétique peut résoudre tous les problèmes sociaux du comportement humain, tandis que les autres, qui ne perdent pas de vue les facteurs « pensée et liberté », se refuseront à admettre que les phénomènes sociologiques puissent être réduits à l'automaticité. L'auteur nous rappelle que la cybernétique, qui est issue de la physique et qui a déjà empiété sur le biologique, veut maintenant s'étendre au social et à l'historique. Comme de juste, il ne croit pas qu'on puisse expliquer en termes de physique ou de mécanismes autogouvernés l'ensemble des fonctions nerveuses ni, à plus forte raison, la vie intellectuelle et sociale. Il soutient que le développement d'un ensemble social apparaîtrait cybernétiquement très difficile à concevoir et tendrait bien vite vers le nivellement entropique, si des possibilités de choix n'intervenaient pas au niveau de « l'environnement » psychologique.

Avec les réserves ci-haut mentionnées, il s'efforce loyalement d'esquisser une théorie cybernétique de certains aspects de l'organisation sociale et analyse les deux régulations fondamentales complémentaires qui, à son avis, seraient « le développement des contraires » et « l'aristocratisme biologique ». Il soutient que liberté et automatisation ne peuvent s'entrevoir isolées mais « unies dans une liaison qui constitue l'essentiel de l'organisation en même temps que son résultat... et qui doit subsister au niveau des régulations, et plus particulièrement des auto-régulations, de ces ensembles ». Les possibilités de liberté ne sont pas annulées quand l'homme vit en société; par ailleurs, une liberté absolue, dans un milieu contingent, serait une notion vide de sens, car il n'y a que Dieu qui soit absolument libre.

Dans un chapitre sur les déviations secondaires du milieu, l'auteur indique comment certaines vulgarisations des méthodes de psychanalyse, des théories du refoulement, des systèmes de tests, des examens psycho-techniques peuvent conduire à des viciations du milieu. Il nous met en garde contre « la tentation des techniques » et contre les « mystiques » du groupe, de l'équipe, de la masse, où le comportement uniforme se substituerait à la délibération intellectuelle. Comme il le fait dans un autre ouvrage intitulé *L'Anti-Masse,* il souligne le danger des idéologies uniformes qui tendent à niveler les différences génétiques et les potentialités réceptives du milieu. Ces idéologies totalitaires, qui considèrent la société comme une fin en soi, ne laisseraient agir la logique cybernétique que dans le sens entropique de l'uniformisation et de la rigidité. Comme question de fait, « la cybernétique joue contre le sens irréductible de l'histoire ».

Le Dr Huant concède à la cybernétique autant qu'on peut lui accorder, mais il a soin de faire voir que, malgré quelques ressemblances bien superficielles, le comportement humain diffère radicalement d'une régulation mécanique, avec toutes les rétro-actions qu'on veut, et que l'homme n'est pas du tout un robot.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Collection « Classiques canadiens ». Montréal, Fides.

La France possède plusieurs collections de « Classiques » qui mettent à la portée des étudiants les textes choisis des auteurs au programme. Il était opportun que ce bon exemple fût suivi et la formule appliquée aux besoins particuliers du Canada français; il faut féliciter la maison *Fides* d'avoir lancé, il y a déjà un an et demi, une collection de *Classiques canadiens*. Je reprocherais cependant aux responsables de n'avoir pas suivi les éditeurs français, dans la présentation matérielle des fascicules; un papier commun, sous un carton moins beau (mais plus souple), n'aurait pas nui au but premier de la collection et les étudiants n'auraient pas moins apprécié la valeur du contenu pour l'avoir payé moins cher. Mais il est toujours temps de changer puisque la collection en est encore à ses débuts.

Huit fascicules ont été lancés jusqu'à présent; leur intérêt varie évidemment avec les auteurs publiés, mais il dépend aussi pour une bonne part du connaisseur qui les présente. Le choix des textes s'opère moins en fonction d'un jugement esthétique des auteurs que d'une connaissance historique de leur pensée et de leurs écrits.

Parmi les auteurs qui serviront surtout en classe d'histoire, sont parus : *Champlain* (Marcel TRUDEL), *Paul Le Jeune, s.j.* (Léon POULIOT), *Frontenac* (Liliane et Guy FRÉGAULT), *Chapais* (Jean-Charles BONENFANT). Le profane qui les lit est heureux des découvertes qu'il fait chez ces hommes qu'il ne connaissait pratiquement que de nom et de réputation. Les spécialistes qui ont choisi et présenté les textes se sont bien acquittés de leur tâche. J'avoue cependant avoir buté, dans l'introduction à *Frontenac*, p. 9, sur une phrase que M. Frégault n'a certainement pas relue à haute voix : ... « l'auteur a montré le gouverneur sous son vrai jour, *non pas tant en s'appesantissant* sur les petits côtés de l'homme »... Je cherche peut-être un peu la bête noire, mais il ne faudrait tout de même pas trop donner le mauvais exemple aux étudiants, dans une collection qui leur est destinée.

Les volumes proprement littéraires ne sont peut-être pas tous également réussis. Le *Saint-Denys-Garneau* est décidément le plus faible de la série. Le père Benoît Lacroix, qui l'a préparé, n'a pas eu la main heureuse quand il a voulu mêler proses et poèmes, pour garder l'ordre chronologique; je jurerais de plus qu'il a cédé à une certaine coquetterie en citant plusieurs textes inédits, qui me paraissent bien moins importants, pour connaître Saint-Denys-Garneau, que bien des textes déjà parus. Et par-dessus tout je lui reprocherai d'avoir escamoté l'introduction à son auteur, sous prétexte que bien des études ont été publiées sur le sujet; c'est regrettable car le « classique » s'adresse d'abord à des gens qui prennent leur premier contact avec le poète et qui ont besoin d'une certaine préparation pour le comprendre, l'aimer et désirer l'approfondir davantage.

Les trois autres volumes sont plus satisfaisants. Adrien Thério nous présente avec sobriété et précision *Jules Fournier*, en soulignant bien l'aspect vivant, nerveux et plein de verve de son auteur. Clément Marchand, de son côté, nous donne l'essentiel sur *Nérée Beauchemin* : les poèmes sont bien choisis et les quelques

inédits de la fin (en particulier, la lettre écrite après la mort de l'abbé Gélinas) nous font mieux connaître le cœur de Beauchemin.

Dans son *Crémazie*, Michel Dassonville s'est efforcé de replacer le plus minutieusement possible le poète dans son histoire concrète. L'introduction et la chronologie sont beaucoup plus détaillées que dans les autres volumes. Le cas Crémazie pose encore beaucoup de problèmes aux chercheurs; M. Dassonville n'a évidemment pas prétendu les résoudre, dans le cadre de son « classique », mais il nous en a donné une bonne idée. Dans le choix des textes, l'importance accordée aux textes de prose permettra aux lecteurs de mieux comprendre l'homme, qui était bien autre chose qu'un simple poète patriotique.

Et la collection reste ouverte; nous faisons le vœu qu'elle s'enrichisse de nombreux titres et qu'elle devienne un instrument de travail apprécié de ceux qui s'intéressent à notre littérature et à notre histoire.

Réjean Robidoux, o.m.i.

* * *

Michel Dassonville. — *L'analyse de texte.* Québec, Les Presses Universitaires Laval, 1957. 21 cm., xxviii-198 p. (Collection des Études françaises dans l'enseignement secondaire, IV.)

La méthode d'explication de texte que nous présente ici M. Dassonville offre cet avantage rare en l'espèce d'être à la fois très précise et très souple. Le travail d'analyse est difficile et les théoriciens qui prétendent le simplifier à l'aide de formules applicables indifféremment à toutes espèces d'écrits montrent qu'ils n'ont jamais eux-mêmes rompu l'os et savouré la substantifique moelle. Notre auteur, au contraire, part du principe très juste et profondément littéraire que « chaque texte a ses exigences propres »; le présent manuel veut créer chez l'étudiant une faculté d'attention qui le mette en état de comprendre et goûter les vraies délices de la littérature et de communier au plaisir des initiés — *Happy few.* Cet idéal élevé, je crois que la méthode proposée fournit honnêtement le moyen pratique de l'atteindre.

Toute analyse doit comprendre deux étapes bien distinctes que l'auteur appelle « phase de préparation » et « phase de présentation ». La première, la phase de préparation, est d'autant plus stricte et exigeante (je dirais volontiers : indiscrète) qu'elle demeure cachée : elle démonte minutieusement l'horloge, examinant chaque pièce en elle-même et dans ses rapports avec l'ensemble. Elle décompose sans détruire, pour acquérir une connaissance vraie et totale du texte à l'étude; d'elle dépendent en somme la vérité et la rigueur de l'analyse. Longue patience, travail de découverte et de notation; elle traverse lentement tout le texte, rendant compte des mots, des phrases, des paragraphes, des vers, des strophes; elle atteint le niveau des idées, des sentiments, des faits, des images, des symboles, en maintenant toujours fermement ses attaches au texte lui-même. Elle s'explique tout pour tout apprécier.

Alors seulement commence la seconde phase, la présentation. C'est dans son insistance sur la distinction à maintenir entre les deux phases que le présent manuel me paraît particulièrement neuf et précieux; trop souvent les maîtres (et forcément les élèves) se contentent, pour l'analyse, d'un travail de préparation car ils croient devoir nécessairement construire la présentation sur le plan même du texte à l'étude; il n'est pas surprenant, dans ces conditions, de les voir tomber dans la paraphrase et la banalité. Or le but de la présentation est tout autre et conséquemment ses méthodes. Elle obéit à sa propre nécessité; elle utilise les matériaux rassemblés, pour faire découvrir progressivement les éléments du texte et mettre en pleine

lumière les qualités dont l'auteur a fait preuve. Dans cette phase de présentation, le travail d'analyse devient aussi un travail de création : il ne doit pas rabaisser le texte au niveau d'un lecteur profane (ce que ferait une paraphrase), mais élever ce lecteur à la hauteur du texte, prose ou poème.

M. Dassonville expose clairement le détail de sa méthode et, pour l'illustrer, il utilise avec à-propos un grand nombre d'exemples bien choisis parmi des œuvres de tous genres et chez des auteurs de toutes époques.

Parfaitement en accord avec lui sur l'ensemble, je lui chercherais noise sur certaines interprétations de détail, qui tiennent un peu de l'attitude d'un chacun en face d'un texte, en particulier d'un poème, et qui peuvent donc varier avec les impressions. Je n'accepte pas non plus la remarque qu'il fait en note, p. 98-99, sur le *lyrique* et l'*élégiaque*; quoi qu'il dise, je reste convaincu que la distinction entre les deux genres se situe moins sur le plan *universel-individuel* que sur cet autre difficile à définir, mais qu'on peut quand même suggérer dans l'opposition *enthousiasme-tristesse*. Je signale également, p. 43, une faute que je me hâte d'attribuer aux typographes, mais qui n'en reste pas moins déplaisante : « il est nécessaire de *se rappeler* quelquefois *du* jour exact ».

Tel qu'il se présente, ce petit livre devrait être fort utile aux élèves, mais j'ai la malice de dire qu'il servira peut-être plus encore aux professeurs. L'auteur s'était déjà fait avantageusement connaître par un traité sur la dissertation littéraire; je crois que ce nouveau manuel est aussi important. Je lui souhaite une large diffusion.

Réjean Robidoux, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Le T.R.P. Henri Légaré, o.m.i.

recteur magnifique de l'Université d'Ottawa

Le 22 juillet 1958, le T.R.P. Henri-François Légaré, o.m.i., était nommé recteur de l'Université d'Ottawa pour un terme de trois ans.

Né à Willow-Bunch, Saskatchewan, le 20 février 1918, le T.R.P. Légaré fit ses études classiques au Collège de Gravelbourg et ses études théologiques au Scolasticat du Sacré-Cœur, à Lebret, Saskatchewan. Il fut ordonné prêtre le 29 juin 1943 par Son Exc. Mgr P. J. Monahan, archevêque de Régina.

En 1946, il obtenait sa maîtrise en sciences sociales à l'Université Laval de Québec. Il poursuivit ses études en cette matière à l'Université Saint-François-Xavier d'Antigonish, puis à l'Université catholique de Lille, France, où il obtint son doctorat.

Le T.R.P. Légaré enseigna les sciences sociales à l'Université Laval, puis aux grands séminaires de Saint-Norbert et de Saint-Boniface, au Manitoba. De 1950 à 1952, il est assistant-rédacteur du journal « La Liberté et le Patriote », de Winnipeg, et rédacteur de la revue « L'Ami du Foyer ».

En 1952, il est nommé aumônier national et administrateur de l'Association des Hôpitaux catholiques du Canada. L'Université d'Ottawa est alors choisie comme siège social du secrétariat national de cette association.

En 1954, il est nommé doyen de la Faculté des Sciences sociales, économiques et politiques de l'Université d'Ottawa et l'année suivante, il devient vice-recteur de l'Université.

Au nouveau recteur magnifique de l'Université d'Ottawa, la Rédaction de la Revue offre l'expression de sa filiale soumission et ses meilleurs vœux de succès.

La Rédaction.

"Les Soirées canadiennes" et "Le Foyer canadien" dans le mouvement littéraire québécois de 1860

Étude d'histoire littéraire[1]

— I —

Lecteurs d'aujourd'hui, passé l'âge de l'enthousiasme juvénile pour l'histoire et pour le lyrisme héroïques, nous n'avons guère le goût de relire les auteurs qui ont participé au mouvement littéraire québécois de 1860. D'ailleurs qui sont-ils et qu'ont-ils écrit ? Les noms de Garneau, de Crémazie évoquent des souvenirs encore assez précis; Crémazie surtout dont *Le Drapeau de Carillon,* par la magie peut-être de la musique, s'est fixé dès notre enfance dans nos mémoires. Nous avons lu aussi — avec un réel plaisir, avouons-le — *Les Anciens Canadiens* de Philippe Aubert de Gaspé. Mais c'est à peu près tout.

Pourtant à l'époque on croyait sincèrement créer enfin une littérature canadienne. Et les animateurs de ce mouvement par la suite, malgré toutes les épreuves traversées, ne regardaient jamais en arrière sans éprouver le sentiment d'avoir réussi[2]. L'action commune d'une dizaine de bonnes volontés semblait assurer le climat favorable à l'éclosion d'œuvres neuves et durables. Aurait-on seulement osé remuer

[1] Voici l'explication des sigles dont nous nous servirons :
A.S.Q.C.L. : *Archives du Séminaire de Québec, Fonds Casgrain, Lettres.* Les chiffres romains indiquent le numéro du volume, et les chiffres arabes ceux des lettres.
A.U.O.G.L. : *Archives de l'Université d'Ottawa, Fonds Gérin-Lajoie.*
F.C. : *Le Foyer canadien,* Québec, Bureaux du *Foyer canadien,* 4 vol., 1863-1866.
M.P.E. : *Les Soirées canadiennes. Mémoire des propriétaires-éditeurs* (Brousseau-frères). Québec, 1862.
R.C. : *Revue canadienne,* Montréal, E. Senécal. Fondée en 1864.
R.M. : François-Alexis-Hubert La Rue, *Réponse au Mémoire de MM. Brousseau-Frères.* Québec, [s.éd.], 1862.
S. : Henri-Raymond Casgrain, *Les Souvenances canadiennes.* Copie dactylographiée des Mémoires inédits de Casgrain écrits entre 1899 et 1902. Conservé aux archives du Séminaire de Québec, 5 vol.
S.C. : *Les Soirées canadiennes, Recueil de littérature nationale,* Québec, Brousseau-frères, 5 vol., 1861-1865.

[2] Henri-Raymond Casgrain, *Antoine Gérin-Lajoie d'après ses Mémoires,* dans *Œuvres complètes de l'abbé Casgrain,* Montréal, Beauchemin, vol. II, p. 530.

la main si l'on avait prévu que cent ans après cet effort les littérateurs canadiens déploreraient toujours le manque de tradition littéraire chez les créateurs et chez le public ?

Mais qu'on l'admire ou qu'on l'ignore, ce mouvement a existé en 1860, et n'aurait-il en sa faveur que d'avoir été le premier effort commun pour promouvoir une littérature canadienne, qu'il mériterait d'être sorti de l'ombre et justement connu.

Nous lui donnons exactement la date de 1860 comme mouvement littéraire collectif, mais chacun des individus qui y participe — à peu d'exceptions près — apporte avec lui une expérience antérieure et une certaine préparation littéraire qui remonte un peu plus haut. Il n'est pas surprenant alors que même à l'époque l'on remette le réveil de 1860 dans la perspective des années dramatiques où fut décrétée et appliquée l'Union du Haut et du Bas-Canada. Le *Rapport Durham*, en 1839, avait énoncé avec une froideur extrême des conclusions cruelles sur l'état piteux des Canadiens français séparés depuis trois quarts de siècle des sources vivantes de leur culture.

On ne peut guère concevoir nationalité plus dépourvue de tout ce qui peut vivifier et élever un peuple que les descendants des Français dans le Bas-Canada, du fait qu'ils ont gardé leur langue et leurs coutumes particulières. C'est un peuple sans histoire et sans littérature [3].

S'il se fût agi d'une basse insulte, il eût été facile d'y opposer le démenti catégorique des faits. Mais l'invective traduisait dans une formule cinglante une humiliante vérité. En 1840, quels écrits pouvait-on offrir à celui qui voulait connaître l'expression de la pensée canadienne ? Tout ce que le pays comptait d'esprits sérieux et profonds était engagé dans la lutte quotidienne pour l'existence nationale; on n'avait guère d'autres publications que les journaux rédigés hâtivement, dans l'urgence de l'action politique.

C'était la seule forme (et combien fruste encore !) de littérature au Canada français; nous ne devons donc pas nous étonner qu'il n'existât pas de tradition artistique ni de goût pour les livres lentement mûris et patiemment ouvrés.

[3] Lord DURHAM, *Rapport sur les affaires de l'Amérique du Nord britannique*, trad. et annoté dans Marcel-Pierre HARNEL, *Le Rapport Durham*, Ed. de Québec, 1948, p. 311.

Or à ce moment François-Xavier Garneau, qui venait d'avoir trente ans, entreprit d'écrire son *Histoire du Canada*. De tous les genres littéraires, l'histoire est le plus positif, le plus « utile »; il n'y en avait pas de mieux adapté au public d'alors; c'était le seul qui répondît à un besoin profond du peuple canadien-français. Comme le journalisme, l'histoire sait être pratique et revendicatrice; inébranlablement appuyée sur le passé qu'elle reconstruit, elle offre le plus puissant des instruments de combat. Mais par l'application qu'elle suppose, par cette capacité de choix et d'évocation qu'elle exige, elle fait corps avec la littérature. A cette époque de lutte et d'insécurité, le genre historique semblait le meilleur qui fût pour exprimer, dans une œuvre durable, la pensée essentielle et vitale d'un homme et d'un peuple. Le talent de Garneau étayé par l'entière sincérité qu'il apporta à traiter son vaste sujet fit de l'*Histoire du Canada*, publiée de 1845 à 1848 puis remaniée et augmentée en 1852, une œuvre bien vivante, parfaitement adaptée à l'atmosphère incertaine où l'on vivait. Et, du même coup, par sa qualité incontestable, cette œuvre est la première en date de celles où le lecteur rencontre encore, après plus d'un siècle, le rare trésor d'une âme vivante.

Mais Garneau reste isolé; son œuvre ne suffit pas à constituer une littérature. Malade et obligé de soutenir une famille il n'a pas trop de loisirs pour tenir son *Histoire* à jour : son tempérament timide et réservé ne le dispose aucunement à chercher de jeunes talents et à tenir un rôle d'animateur parmi les rares littérateurs de Québec.

A côté de l'*Histoire du Canada* tout ce qui se publie au pays en ces années nous paraît vieillot et artificiel. Les essais littéraires réunis par James Huston, en 1848-1850, dans les quatre volumes du *Répertoire national*, demeurent des travaux passagers d'amateurs pour qui le poème, le récit, le roman ne constituent pas le souci majeur. Il en va a peu près de même de toutes les autres publications. *Charles Guérin*, de P.-J.-O. Chauveau, fait état d'un romanesque qui peut nous plaire, qui nous amuse par moment, mais qui ne suffit pas à constituer une œuvre puissante [4].

[4] Pierre-Joseph-Olivier CHAUVEAU, *Charles Guérin*, roman de mœurs canadiennes. La première partie parut en 1846-1847 dans l'*Album de la Revue canadienne*, publié par L.-O. Letourneux à Montréal. En 1852, G.-H. Cherrier publia le roman au complet par fascicules mensuels. Une édition illustrée, avec une introduction d'Ernest Gagnon, parut en 1900, au soin de la Compagnie de publication de la *Revue canadienne*.

Pendant toutes ces années, les journaux continuent d'offrir en feuilleton à leurs lecteurs des écrits de tous calibres, la littérature de circonstance, banale et médiocre, y foisonne. Octave Crémazie, à vingt-deux ans, en 1849, fera modestement ses premières armes dans *Le Journal de Québec.* Sa montée sera lente et difficile. Pourtant Crémazie est plus favorisé que tout autre, il habite littéralement avec les livres; il tient commerce de librairie et il lit beaucoup [5]. Il compose occasionnellement des poèmes, mais il laisse longtemps l'impression de n'être en poésie qu'un amateur : on dirait que pendant dix ans, il choisit d'être un lecteur plutôt qu'un créateur. Ce n'est guère qu'en 1858 qu'il prend conscience de la portée possible de ses dons [6].

A cette époque la librairie Crémazie, la mieux garnie de Québec [7], était le carrefour naturel où se rencontraient tous les « lettrés » de la ville. On y venait pour les livres, mais peut-être autant pour le poète; c'est le cas en particulier d'Alfred Garneau, fils de l'historien, de Léon-Pamphile Lemay et de Louis-Honoré Fréchette, trois jeunes qui rêvent aussi de poésie et qui fréquentent la librairie pour y vénérer leur dieu [8].

Parfois on y rencontrera F.-X. Garneau lui-même qui manifeste discrètement sa sympathie au jeune poète, son ami. La boutique voit défiler des prêtres, des professeurs, des journalistes. Le retour du gouvernement à Québec, en 1859, amènera en outre chez Crémazie d'autres clients et d'autres visiteurs, parmi les députés et les fonctionnaires.

Ce qui nous semble caractéristique de cette époque c'est le calme et la sérénité où chacun est plongé. La situation politique des Canadiens français s'est depuis longtemps rétablie; le régime de l'Union des Canadas n'a d'ailleurs jamais pu être appliqué complètement; créé pour mettre les Canadiens français à la raison, le système a eu tôt fait de déplaire aussi aux Canadiens anglais. Aux abords de 1860, c'est la Confédération des provinces qui se prépare; tout va pour le mieux.

5 Henri-Raymond Casgrain, *Octave Crémazie,* dans *Œuvres complètes d'Octave Crémazie,* Montréal, Beauchemin, 1882, p. 12.

6 Michel Dassonville, *Crémazie,* Montréal, Fides, « Classiques Canadiens », 1956, p. 9.

7 Et pour cause ! C'est l'excès de ses importations qui causera la perte de Crémazie (voir Pierre-Georges Roy, *A propos de Crémazie,* Québec, Garneau, 1945, p. 49-52).

8 *Ibid.,* p. 62.

C'est pourquoi tout est si paisible dans le milieu littéraire québécois : 1859 n'annonce rien, ne semble rien attendre.

— II —

Or tout change avec l'année 1860. On éprouve tout à coup le sentiment de l'urgence, comme si l'on recevait à nouveau après vingt ans le coup de fouet de Durham. « Peuple sans histoire et sans littérature » : Garneau a bien entamé l'affirmation, mais il reste tant à faire pour la réfuter complètement. Tous nos « lettrés » passifs vont brusquement mettre en commun toutes les ressources de leur patriotisme, dans un effort généreux.

Un nouveau venu, au tempérament enthousiaste et lyrique, l'abbé Henri-Raymond Casgrain, sonne le ralliement. Jeune prêtre de vingt-huit ans, originaire de la Rivière-Ouelle, il a derrière lui quelques années d'enseignement au collège de Sainte-Anne-de-la-Pocatière où il avait d'abord étudié. Au retour d'un voyage en Europe, qu'il a entrepris à la fin de 1857 pour refaire sa santé et où il a raffermi ses convictions romantiques au contact de son ancien maître, l'abbé Pierre-Henri Bouchy, il ne peut reprendre le joug du professeur et son évêque le nomme vicaire à Beauport à l'automne de 1859. La paix qu'il y trouve lui permet de rêver à son aise dans ses « promenades poétiques » le long du fleuve (*S.*, III, p. 19). Québec est tout près et l'abbé en profite pour s'approvisionner de lectures au rendez-vous commun de la librairie Crémazie; il y rencontrera le poète, dont il admire déjà les vers, et sentira bientôt le désir de l'imiter en une prose très imagée où il racontera l'une des belles légendes de son enfance. Casgrain prépare *Le tableau de la Rivière-Ouelle* qu'il fera paraître dans *Le Courrier du Canada* du 20 au 30 janvier 1860. Il est tout normal que le récit soit offert en hommage à « Octave Crémazie, notre poète ». La note préliminaire lance une invitation qui déclenchera, Casgrain y allant aussi de ses contacts personnels, l'activité qui régnera bientôt chez les littérateurs québécois.

Ne serait-ce pas une œuvre patriotique de réunir toutes ces diverses anecdotes, et de conserver ainsi cette noble part de notre héritage historique ? Nous avons la ferme conviction qu'une plume plus vigoureuse mènerait à bonne fin cette entreprise; et c'est afin d'inspirer

cette heureuse idée à quelques-uns de nos compatriotes que nous avons recueilli la légende qu'on va lire [9]. Le succès du nouvel auteur est immédiat et les encouragements viennent de toutes parts. L'abbé se remet à la besogne, écrit la légende des *Pionniers canadiens* [10] qu'il dédie, cette fois, à « François-Xavier Garneau, notre historien national ». Crémazie a spécialement écrit un poème, *Le Potowatomis*, pour l'épigraphe du récit.

Il ne manquait plus à Casgrain que d'habiter Québec; nous ne pouvons affirmer qu'il l'avait sollicité, mais le 5 mai 1860, l'évêque le nomma vicaire à Notre-Dame de Québec (*S.*, III, p. 31). Le ministère peu absorbant laisse au jeune abbé tout le temps pour profiter du voisinage des bibliothèques et prendre contact avec l'élite intellectuelle de la ville. Chaque jour, s'il veut, il peut rencontrer Garneau, l'abbé Ferland, Crémazie, Chauveau, Antoine Gérin-Lajoie, le docteur Hubert La Rue, Joseph-Charles Taché, etc. (*S.*, III, p. 32). Il publiera d'ailleurs bientôt, dans *Le Courrier du Canada*, sa troisième pièce : « *Le Saint-Laurent, fantaisie.* Hommage à Monsieur J.-C. Taché, Chevalier de la Légion d'Honneur [11]. »

Dans l'espace de quelques mois, la vie entière de l'abbé Casgrain avait acquis une dimension toute nouvelle. Totalement gagné à la cause de la littérature, il s'était pris d'enthousiasme pour les possibilités qui s'offraient, et s'y donnait de grand cœur. Son audace naturelle lui avait permis d'accéder directement à Crémazie, Garneau, Taché et de lier avec ces hommes une amitié tout orientée vers la littérature. Son sacerdoce et le respect que l'on attachait à son habit lui ouvraient toutes les portes. Il était sans doute le seul, parmi les littérateurs de Québec, qui fût libre de se consacrer à peu près complètement à son œuvre et bientôt à celle des autres; il saura si bien les secouer tous qu'ils deviendront bientôt pleins d'idées et d'initiative. Il rêve d'une littérature nationale, authentiquement canadienne, prolongement dans tous les genres de la voie ouverte par Garneau en histoire, un fier démenti au lointain *Rapport Durham* (*S.*, III, p. 43). Anciens et

[9] *Le Courrier du Canada*, 20 janvier 1860.
[10] *Ibid.*, du 12 au 19 mars 1860.
[11] *Courrier*, 3 et 5 septembre 1860.

nouveaux venus le laissèrent s'établir parmi eux en première place : il devint « l'âme de ce groupe d'élite [12] ».

On se rencontrait à la bibliothèque du Parlement, dans le bureau de Gérin-Lajoie, à la rédaction du *Courrier du Canada*, à la librairie Crémazie et même au presbytère Notre-Dame, chez Casgrain; les plus assidus étaient Crémazie, Chauveau, Taché, Gérin-Lajoie, La Rue (*S.*, III, p. 43).

— III —

Dans les premières semaines de l'année 1861, le docteur La Rue suggéra de fonder une revue destinée à promouvoir la littérature canadienne (*R.M.*, p. 3). L'idée rencontrait les désirs de tous. On en discuta, on en parla aux collaborateurs éventuels, on approcha des imprimeurs pour connaître leurs conditions. Gérin-Lajoie avait déjà songé à quelque semblable initiative [13]. Il était donc disponible et s'apprêtait à payer de son temps et de sa personne pour le succès de l'entreprise.

On avait le sentiment d'arriver à une solution pratique du problème littéraire au Canada : jusque-là, celui qui osait écrire un poème ou une légende se voyait obligé de recourir au feuilleton des journaux, perdu « au milieu des nouvelles étrangères et des correspondances locales »; désormais les écrivains oseraient « arborer un drapeau séparé, distinct [14] » : *Les Soirées canadiennes.*

Les opinions et les goûts n'en demeuraient pas moins distincts; ils n'étaient pas non plus toujours très littéraires.

> Nous allons publier à Québec un petit Recueil Littéraire intitulé *Les Soirées canadiennes.* Je ne puis pas dire que je sois bien satisfait, quoique je désirasse beaucoup un recueil littéraire. Mais j'aurais préféré un Recueil dans le genre du *Correspondant*, où l'on aurait pu traiter en même temps des questions sérieuses et joindre ainsi l'utile à l'agréable.

12 Hector Fabre, dans *Transactions of the Literary and Historical Society of Quebec*, 1865-1866, p. 97.

13 Nous en retrouvons des traits dans sa correspondance et plus encore dans quelques brouillons de prospectus qui serviront d'ailleurs de base aux prospectus définitifs des futures *Soirées canadiennes* et du *Foyer canadien* (voir *Lettre de Gérin-Lajoie à Raphaël Bellemare, 8 janv. 1860*; voir aussi *Prospectus A-H* [*A.U.O.G.L.*]).

14 Fabre, *op. cit.*, p. 97. Voir aussi les propos de Crémazie sur la promiscuité d'une page de journal : « Pour parler de vers, on disait : « Notre poète, *etc.* » S'agissait-il de faire mousser la boutique d'un chapelier qui avait fait cadeau d'un gibus au rédacteur, on lisait : « Notre intelligent et entreprenant M... vient d'inventer un chapeau, *etc.* » Réclames pour poésies, pour chapeaux, pour modes, *etc.*, tout était pris dans le même tas » (*Crémazie à Casgrain*, 10 août 1866 : *A.S.Q.C.L.*, III, p. 4).

> D'après le plan de Taché qui a prévalu, il n'y aura que de la littérature légère, principalement des légendes. Il est bien difficile de s'entendre avec Taché, il est si tranchant [15].

Une fois dressée la liste de ceux qui acceptaient de collaborer [16], il restait à choisir l'imprimeur. Un comité fut constitué de Taché, Casgrain et La Rue, pour agir au nom des collaborateurs. Gérin-Lajoie aurait dû normalement compléter ce comité, car il se donnait plus que quiconque aux préparatifs; mais il était en désaccord avec Taché qui voulait à tout prix confier le travail d'imprimerie à ses amis les frères Brousseau, propriétaires du *Courrier du Canada*; Casgrain de son côté penchait aussi pour les Brousseau car il fréquentait assidûment les bureaux de leur journal. Gérin-Lajoie n'insista pas, mais il préféra attendre, pour entrer dans le comité, que toute l'affaire fût conclue.

Un matin de février 1861, les trois membres du comité se présentèrent à l'établissement du *Courrier*. Docile Brousseau les y accueillit. L'arrangement fut vite bâclé, chaque partie y mettant tout l'empressement possible : Brousseau s'engageait à publier douze livraisons de trente-deux pages, et le comité à fournir gratuitement les manuscrits nécessaires (*R.M.*, p. 6). Tout se passa si amicalement qu'on ne sentit pas le besoin de consigner le contrat par écrit. *Les Soirées canadiennes* étaient fondées. Le prospectus daté du 21 février, avec la signature de Brousseau Frères et la liste des collaborateurs, parut dans tous les numéros du *Courrier du Canada*, depuis le 22 février jusqu'au 11 mars.

La revue voulait être un « recueil de littérature nationale »; elle se consacrerait d'abord à sauver de l'oubli les légendes canadiennes et à vulgariser la connaissance de certains épisodes historiques peu connus, mais elle restait ouverte à toutes espèces d'œuvres littéraires et à tous les auteurs. L'abonnement coûterait un dollar.

Le soir du 11 mars, parut le premier envoi qui contenait les numéros de janvier et de février. C'était deux fascicules glissés dans une couverture portant le titre; ils ne prendraient quelque apparence qu'une fois reliés avec ceux qui leur feraient suite. La revue portait

[15] *Gérin-Lajoie à R. Bellemare*, 27 fév. 1861 (*A.U.O.G.L.*). *Le Correspondant*, dont il est ici fait mention, est la revue française, fondée en 1828, où sont traités aussi bien les sujets « sérieux » que les questions littéraires.

[16] E. Parent, abbé J.-B.-A. Ferland, F.-X. Garneau, P.-J.-O. Chauveau, J.-C. Taché, abbé C. Trudel, L.-J.-C. Fiset, O. Crémazie, A. Gérin-Lajoie, J. Lenoir, N. Bourassa, abbé H.-R. Casgrain, F.-A.-H. La Rue, abbé C. Légaré, L.-H. Fréchette (voir *S.C.*, I, p. II).

en épigraphe un mot de Charles Nodier bien adapté au dessein qu'on se proposait dans la publication nouvelle et qu'on avait déjà paraphrasé dans le prospectus : « Hâtons-nous de raconter les délicieuses histoires du peuple avant qu'il les ait oubliées [17]. » Le public se montra favorable [18]. L'affaire était lancée. Le 17 avril, le *Courrier* annonçait les troisième et quatrième livraisons; et il en fut ainsi jusqu'à la fin de l'année.

Ce premier volume présente des écrits de huit auteurs. Les textes de proses sont les plus importants : *Trois légendes de mon pays* de Taché, *Voyage autour de l'île d'Orléans* de La Rue, *La Jongleuse* de Casgrain, le *Journal d'un voyage sur les côtes de Gaspésie* de Ferland; au lieu de trois cent quatre-vingt-quatre pages, équivalent strict de douze livraisons de trente-deux pages, le volume en a quatre cent soixante-seize; il représente la somme de quinze livraisons. Une liste des souscripteurs des *Soirées*, publiée par la revue, énumère nom et localité de huit cent cinquante abonnés, total imposant pour un départ. Si nous comptons également, dans l'année 1861, la publication en volume des *Légendes canadiennes* de Casgrain et du *Cours d'histoire du Canada* (vol. I) de Ferland, nous comprenons sans peine la joie et l'espoir du petit groupe québécois.

Le cas le plus original d'éveil littéraire que provoque ce bon exemple collectif reste sans aucun doute celui de Philippe Aubert de Gaspé. On connaît l'anecdote : Casgrain, qui en était particulièrement fier, l'a racontée plus d'une fois [19] et les historiens l'ont reprise; mais nous pouvons y ajouter encore des précisions. Aubert de Gaspé, âgé de soixante-quinze ans, s'était senti personnellement touché par l'épigraphe des *Soirées* : « Hâtons-nous de raconter les délicieuses

[17] Ce texte est tiré des considérations qui précèdent la *Légende de Sœur Béatrix*. Les *Soirées* sans donner la référence précise ne reproduisent qu'une partie de la phrase de Nodier et elles remplacent le mot *écouter* de l'original par *raconter*. Voici la citation intégrale : « Hâtons-nous d'écouter les délicieuses histoires du peuple avant qu'il les ait oubliées, avant qu'il en ait rougi, et que sa chaste poésie, honteuse d'être nue, se soit couverte d'un voile comme Eve exilée du paradis » (Charles NODIER, *Légende de Sœur Béatrix*, Paris, Maurice Glomeau, 1924, p. 13 et suiv.).

[18] Dans une lettre du 7 mars 1861 *(A.U.O.G.L.)*, Gérin-Lajoie précise que plus de trois cents abonnements ont déjà été souscrits, « ce qui fait à peu près assez pour payer les frais d'impression ».

Le *Courrier* du 27 mars 1861 prend note des critiques enthousiastes qui ont accueilli les premiers fascicules.

[19] Voir *Le Courrier du Canada*, 14 nov. 1870; *Philippe Aubert de Gaspé*, dans *Œuvres complètes de l'abbé Casgrain*, vol. II, p. 270 et suiv.; voir aussi *S.*, III, p. 76-86.

histoires du peuple, avant qu'il les ait oubliées. » Il voulut faire sa part. Selon Casgrain [20], c'est alors qu'« il prit la plume » et qu'il composa *Les Anciens Canadiens.* Mais il n'est pas sûr que le roman n'ait pas déjà été écrit avant l'apparition des *Soirées* et qu'il ait dormi un certain temps dans les tiroirs de l'auteur; l'appel des *Soirées* l'aurait alors simplement réveillé [21]. Un soir d'hiver, Aubert de Gaspé se présenta chez Casgrain et lui fit connaître son manuscrit. Le jeune abbé n'avait jamais, dans tous ses beaux rêves, imaginé pareille surprise. Ce fut une de ses plus grandes joies de « protecteur dévoué de la bonne littérature canadienne [22] » et tous ses amis s'y associèrent.

Les *Soirées canadiennes* commençaient bien leur deuxième année avec un poème de Pamphile Lemay et les chapitres d'Aubert de Gaspé. Le manuscrit de *Jean Rivard le défricheur,* roman « utile » de Gérin-Lajoie, allait occuper plus de deux cents pages du nouveau recueil. L'on était en outre assuré, pour les derniers mois, du grand poème de Crémazie : *Promenade de trois morts.* Les abonnements avaient un peu diminué, cette seconde année, mais les imprimeurs ne semblaient

20 *Œuvres complètes,* vol. II, p. 270.

21 Cette hypothèse cadre parfaitement avec le texte de la dédicace inédite adressée à l'abbé Casgrain avant la parution des *Anciens Canadiens,* en 1863. « Le sentier que j'avais à parcourir, lorsque je commençai à écrire *Les Anciens Canadiens,* me paraissait jonché de fleurs, mais je dus m'apercevoir bien vite qu'il était, au contraire, couvert de ronces et d'épines. Je continuai néanmoins, espérant franchir tous les obstacles de cette route pénible. Le bandeau ne tomba des yeux qu'à la lecture de l'ouvrage, quand il fut achevé. Bah ! pensai-je, je n'aurai toujours pas perdu mon temps : je laisserai mon manuscrit comme un souvenir affectueux à ma nombreuse famille; et à cette fin je l'enfermai bien précieusement dans mon tiroir, d'où vous l'avez retiré pour le livrer à l'impression, malgré ma répugnance » (*A.S.Q.C.L.,* I, p. 119).

Quant aux débuts littéraires d'Aubert de Gaspé, ils sont probablement à situer vingt-cinq ans plus tôt. Dans le roman *L'influence d'un livre,* publié d'abord en 1837 par le fils de notre Aubert de Gaspé, le chapitre intitulé *L'étranger* a été écrit par l'auteur même des *Anciens Canadiens.* Casgrain, qui tenait cet intéressant détail d'une conversation avec son vieil ami, l'a communiqué à Philéas Gagnon qui le note dans son *Essai de Bibliographie canadienne,* I, p. 149. Voir aussi *S.,* III, p. 71.

22 Aubert de Gaspé *Dédicace* manuscrite pour *Les Anciens Canadiens* (*A.S.Q. C.L.,* I, p. 119). La scène que nous décrivons a dû se passer en 1861, puisque les *Soirées* de 1862 présentent dans leurs deux premières livraisons, deux chapitres des *Anciens Canadiens*; il s'agit de l'actuel ch. III : *Une nuit avec les sorciers,* et du ch. V : *La débâcle.* Dans *S.,* III, p. 76 et suiv., Casgrain semble situer la visite d'Aubert de Gaspé à peu près au moment de la fondation du *Foyer* (oct. 1862) ou même un peu après, puisqu'il porte « tout de suite » le manuscrit à l'imprimeur Desbarats. Pourtant deux chapitres de l'ouvrage sont d'abord publiés dans les *Soirées,* chez les Brousseau, dès le début de 1862. Le récit de Casgrain dans les *Souvenances* comme dans la *Biographie d'Aubert de Gaspé* est visiblement stylisé et arrangé. La *Dédicace,* déjà citée, remercie Casgrain de la part qu'il a prise à la publication du volume. Il semble bien que notre abbé se soit fait un devoir de toucher le moins possible à l'œuvre du vieillard, et cela est heureux : il lui a simplement suggéré certaines modifications pour le début et la fin et lui a fait supprimer un épilogue; il a participé surtout très activement à la corvée de la correction des épreuves (voir *S.,* III, p. 82 et suiv.).

pas s'en alarmer outre mesure, puisqu'ils n'entreprenaient aucune autre publicité que l'annonce régulière, dans *Le Courrier du Canada*, de chacune des livraisons. Aux yeux du public tout paraissait avancer sans heurt. Or ce n'était depuis déjà longtemps qu'une apparence : on n'allait pas tarder à s'en apercevoir.

— IV —

Les difficultés d'administration étaient apparues dès les débuts. Au moment de fixer le tirage des *Soirées*, les imprimeurs voulaient se contenter de mille exemplaires, mais ils avaient dû tirer à mille cinq cents (*M.P.E.*, p. 6). L'embarras provenait visiblement de l'imprécision avec laquelle s'était conclu l'arrangement initial : on ne savait pas exactement qui était propriétaire des *Soirées*; la maison Brousseau et le comité entretenaient chacun pour soi une tenace prétention à la propriété exclusive et complète. Mais plutôt que de mettre en danger l'œuvre naissante, on estima de part et d'autre qu'il valait mieux se taire et attendre.

A la fin de l'année 1861, la tension grandit quand le comité demanda, et n'obtint qu'à grand-peine, la prime de quatre-vingt-douze pages supplémentaires en faveur des abonnés et la publication d'une liste détaillée des souscripteurs (*R.M.*, p. 13). On songea fortement alors à changer d'imprimeurs (*R.M.*, p. 11) et des sondages furent même faits [23]. Le comité revint de nouveau à la charge au début de 1862, à tel point que les Brousseau proposèrent de soumettre la difficulté à un tribunal d'arbitrage (*M.P.E.*, p. 6).

Il convient d'observer que dans toutes ces altercations avec les imprimeurs le comité se trouvait toujours divisé. Si les décisions étaient adoptées à la majorité des voix, elles n'obtenaient jamais l'unanimité. Taché prenait toujours la part des Brousseau; il avait été le principal artisan de l'arrangement avec les propriétaires du *Courrier du Canada* et si la teneur de l'entente orale restait confuse aux yeux de tous, pour lui tout paraissait clair et bien partagé, selon la distinction : propriété matérielle aux éditeurs, propriété littéraire au comité (*M.P.E.*, p. 12).

23 Les lettres de deux imprimeurs québécois (E.-R. Fréchette du *Canadien* et Jos. Darveau) qui envoient, le même jour, leur estimation du coût des *Soirées* ($ 600) nous laissent deviner la démarche discrète qui avait été faite (voir *E.-R. Fréchette à Casgrain*, 13 déc. 1861; *J. Darveau à Casgrain*, 13 déc. 1861 : *A.U.O.G.L.*).

Le conflit ne pouvait rester indéfiniment caché, le public finit par en être informé. *Le Journal de Québec*, rival du *Courrier du Canada*, publie le 16 août 1862 la lettre d'un abonné anonyme qui adresse de vifs reproches aux éditeurs des *Soirées* et qui semble, pour le moins, deviner le jeu des rivalités latentes. Mais à ce moment la situation est au pire. Entre juin et septembre, des collaborateurs reçoivent de Taché et de Casgrain des directives contradictoires; le petit groupe du comité est résolu à jouer le tout pour le tout, au risque même de voir tomber la revue : on est prêt à recommencer ailleurs [24].

L'ultimatum est envoyé aux Brousseau le 2 octobre dans la soumission d'un contrat précis établi sur ce principe que la propriété exclusive des *Soirées* revient au comité. Les imprimeurs travailleront simplement au service des « propriétaires » moyennant six cents dollars pour douze livraisons, à percevoir sur les six cents premiers exemplaires vendus, plus une commission de quinze pour cent sur le reste; en outre les dits « propriétaires » ne s'engagent pas à dédommager les imprimeurs dans le cas d'un déficit (*M.P.E.*, p. 7s.).

Poussés par Taché qui les engageait à tout essayer pour sauver les *Soirées* et conjurer le scandale, les Brousseau répondirent, le 8 octobre, répétant à leur avantage le refrain des « propriétaires », avec pourtant moins d'intransigeance et de provocation : ils faisaient remarquer que les abonnements étaient tombés de huit cent cinquante à cinq cents, dans l'année 1862, mais ils mettraient néanmoins à la disposition des collaborateurs la somme de cent dollars sur les revenus de 1863 (*M.P.E.*, p. 10). Le comité ne répliqua pas; Casgrain, Gérin-Lajoie et La Rue, avec l'assentiment des collaborateurs québécois qu'ils avaient gagnés à leur cause, confièrent l'impression des *Soirées* à la maison Desbarats-Derbishire qui consentait un arrangement très satisfaisant [25]. Taché comprit qu'il était illusoire d'espérer encore des concessions de part ou d'autre; il démissionna du comité et sonna l'alarme, le 10 octobre, dans une note communiquée aux deux parties (*M.P.E.*,

[24] Voir les lettres de *Charles Trudelle à Casgrain*, 3 juin 1862 et 10 sept. 1862 (*A.S.Q.C.L.*, I, p. 101 et 110).

[25] Desbarats s'engageait à imprimer le recueil à 1.500 exemplaires moyennant $ 570 et acceptait tous les risques.

Voir le brouillon d'une lettre de Gérin-Lajoie à [Chauveau] *(A.U.O.G.L.)*.

Le contrat avec Desbarats a porté explicitement sur la publication des *Soirées*. Il n'est pas encore question de changer le titre.

Voir lettre de *Desbarats à La Rue*, 10 oct. 1862 *(A.U.O.G.L.)*.

p. 11-14). Il essaya bien tout pour entraver les plans de ses anciens associés : Gérin-Lajoie, qui ne l'a jamais beaucoup aimé, lui prête même des démarches auprès de l'évêque de Tloa (Mgr Baillargeon) pour le faire intervenir dans l'affaire [26]. Pour couper court à la menace d'un procès si l'on conservait le titre de *Soirées canadiennes*, on adopta celui de *Foyer canadien*, proposé par Gérin-Lajoie [27]. Et pour en finir promptement avec les *Soirées*, on fit tenir aux Brousseau un message que l'on voulait final : les signataires déclaraient qu'à partir du 1er janvier 1863, ils cesseraient de prendre part à la publication des *Soirées* (*M.P.E.*, p. 14s.).

Les imprimeurs regimbèrent quand ils virent à côté des signatures des membres du comité, celles des abbés Ferland et Légaré, celles de Fréchette, de Crémazie et de Fiset (*M.P.E.*, p. 15). Ils adressèrent à tous les signataires une demande d'explication.

A l'exception de Gérin-Lajoie qui reprocha avec assez d'insistance aux Brousseau de chercher exagérément leur profit personnel dans l'entreprise des *Soirées*, les démissionnaires ne fournirent pas d'explications. La Rue même ne fit aucune réponse (*M.P.E.*, p. 16-30). Le 14, les Brousseau revinrent à l'assaut des signataires qui n'avaient pas fait partie du comité, mais sans succès. En désespoir de cause, ils firent paraître un *Mémoire* de vingt-huit pages, signé « Brousseau-frères » et édité par les « Propriétaires-Éditeurs ». Tout le dossier de la dispute s'y trouvait reproduit et commenté, depuis le prospectus des *Soirées* jusqu'aux derniers échanges de notes. La brochure poussait si loin le souci de l'exactitude et de la vérité qu'elle portait même la mention « Privé », qu'un auteur avait pris soin d'indiquer en marge de sa réponse qu'on n'en rendait pas moins publique (*M.P.E.*, p. 16) [28]. L'argumentation très élaborée des auteurs du document, à défaut de texte plus explicite, s'ingéniait à trouver péremptoire cette phrase du prospectus qui démontrait d'une manière irréfutable, disait-on, la nature permanente des engagements assumés par les collaborateurs : « L'abonnement datera du 1er janvier de chaque année » (*M.P.E.*, p. 5). En conséquence,

[26] *Gérin-Lajoie à J.-O. Prince*, 17 oct. 1862 (*A.U.O.G.L.*).

[27] *Loc. cit.* Voir encore CASGRAIN, *Œuvres complètes*, vol. II, p. 531; également *S.*, III, p. 70. Ch. ab der Halden, dans *Etudes de Littérature canadienne-française*, Paris, de Rudeval, 1904, p. 24, soutient à tort que le titre fut proposé par Crémazie.

[28] Les partisans du *Foyer* y virent tout de suite la main de Taché (voir *Gérin-Lajoie à R. Bellemare*, 24 oct. 1862 : *A.U.O.G.L.*).

l'assertion du comité qui se proclamait « engagé pour l'année seulement » se voyait qualifiée d'« inexacte » et d'« absurde » (*M.P.E.*, p. 26). La preuve était amenée par une dialectique insistante qui s'essayait à l'ironie autant qu'à l'éloquence. Le chiffre des affaires de 1861-1862 arrivait en son lieu pour manifester que la maison Brousseau était bien loin de tirer des *Soirées* les bénéfices qu'on lui supposait. Aux dernières pages, le *Mémoire* prenait un ton prophétique et moralisateur.

> La passion du moment, le parti pris pourraient bien donner à ceux qui ont monté cette affaire le succès des *faits accomplis*; mais nous leur prédisons, avec une peine sincère, que plus tard ils regretteront amèrement d'avoir, une fois, oublié que talent et position obligent [...].
>
> Dans un petit pays où les hommes instruits ont peu de loisirs, ce n'est pas une petite affaire, pour une revue exclusivement littéraire, de perdre huit collaborateurs de talent (*M.P.E.*, p. 27).

Les imprimeurs déclaraient malgré tout vouloir tenter l'impossible pour continuer la publication des *Soirées*. Ils remerciaient Crémazie de les autoriser à publier ses *Trois morts* dans les dernières livraisons de l'année en cours [29]; quant aux membres du comité, ils étaient jusqu'au bout accusés d'avoir voulu donner le coup de grâce à l'œuvre dont ils auraient dû être les protecteurs naturels (*M.P.E.*, p. 28).

Cet interminable pamphlet porte la date du 18 octobre 1862, mais il n'a pas été lancé avant le 24 [30]; il semble bien qu'on l'ait d'abord diffusé au loin, c'est-à-dire à Montréal et ailleurs, pour lui permettre de produire plus d'effet [31].

Ce fut le geste final des Brousseau dans cette affaire; ils avaient tout dit et n'avaient plus qu'à attendre le jugement du public, mais ils n'avaient peut-être pas suffisamment considéré, en assumant le rôle de plaignants, qu'entre le réquisitoire le plus violent et la sentence du tribunal la parole reste à l'accusé.

[29] Les *Soirées* veulent se concilier le plus possible Crémazie. La *Promenade de trois morts* est « composée », à la manière habituelle du poète-libraire, c'est-à-dire que les vers sont faits et consignés dans sa mémoire, mais ils ne sont pas encore « écrits » sur le papier. Les éditeurs des *Soirées* n'ont en main qu'une partie du poème et voudraient s'assurer le reste. Ils savent par ailleurs que Crémazie est en relation très étroite avec le groupe du *Foyer*.

[30] *Gérin-Lajoie à R. Bellemare*, 24 oct. 1862 *(A.U.O.G.L.)*. Dans cette lettre G.-L. invite Bellemare à collaborer au *Foyer* avec les autres « montréalistes » qu'il voudra bien suggérer. G.-L. résume l'essentiel de la dispute sans dire un seul mot du *Mémoire* qu'il ne semble pas du tout connaître.

[31] A la fin de sa *Réponse*, p. 16, La Rue dira que les auteurs du *Mémoire* ont pris leurs précautions pour que ceux qui y étaient le plus malmenés soient les derniers à connaître le pamphlet.

Le groupe du *Foyer* n'avait aucunement prévu semblable charge. Il fallait de toute urgence riposter. Comme les pourparlers avec Desbarats n'avaient donné que d'excellents résultats et que les préparatifs de la nouvelle revue allaient bon train, on décida de hâter la publication du prospectus « pour répondre (indirectement) au *Mémoire* de Taché [32] ».

Le prospectus parut pour la première fois dans *Le Journal de Québec* du 30 octobre 1862. Le programme littéraire du *Foyer canadien* se présente d'abord comme une simple réédition de celui des *Soirées* : offrir au public des œuvres canadiennes (*F.C.*, I, p. 5). On formule cependant le vague dessein de reproduire en outre et d'analyser des œuvres françaises susceptibles de servir de modèles et d'exemples aux jeunes littérateurs canadiens (*F.C.*, I, p. 8). Mais c'est plutôt sous l'angle administratif que la nouvelle revue entend se distinguer de sa rivale : aucun individu en particulier n'en sera le possesseur et les responsables, qui pour les seules fins de la loi s'appelleront « directeurs ou éditeurs propriétaires », s'engagent à payer eux-mêmes l'abonnement régulier (*F.C.*, I, p. 6). La liste des abonnés et le compte des recettes et dépenses publiés annuellement permettront au public de tout vérifier (*F.C.*, I, p. 7). Enfin les perspectives sont telles que l'on envisage de donner chaque année avec le recueil un volume de prime, si le nombre des souscripteurs dépasse les quinze cents (*F.C.*, I, p. 7). Un comité de six membres se portait garant de ce programme : l'abbé Ferland, président, La Rue, secrétaire, Gérin-Lajoie, auteur du prospectus [33], Fiset, Crémazie et Casgrain [34].

Ce document fut bientôt reproduit par tous les principaux journaux du pays; *Le Courrier du Canada*, qui annonçait en même temps la livraison de novembre des *Soirées canadiennes* avec la *Promenade de trois morts* de Crémazie, le fit paraître dans son numéro du 31 octobre.

L'ensemble du prospectus, toute cette précision administrative, cette générosité vis-à-vis du public, ce désintéressement affiché par les fondateurs répondaient certes à des questions agitées dans le *Mémoire* des Brousseau. Mais l'attaque directe appelait aussi une riposte directe,

[32] *Gérin-Lajoie à R. Bellemare*, 24 oct. 1862 *(A.U.O.G.L.)*.

[33] *G.-L. à J.-O. Prince*, 17 oct. 1862 *(A.U.O.G.L.)*.

[34] Le même prospectus reproduit dans la première livraison de la revue ne mentionne plus le nom de Crémazie. Je donne plus loin la raison de cette omission.

le groupe du *Foyer* n'allait pas laisser échapper l'occasion. Et, comme le *Mémoire* avait bien spécifié que La Rue n'avait fait « aucune réponse » (*M.P.E.*, p. 20), c'est lui qui se chargea de la réplique. Le « sérieux » du grand *Mémoire* offrait une cible facile à la malice et à l'ironie. La Rue s'ingénie à reprendre chacune des faiblesses du pamphlet adverse. Il ridiculise cette dialectique laborieuse qui pour lier indissolublement les collaborateurs aux *Soirées* cherche un argument décisif dans la clause banale du prospectus : « L'abonnement datera du 1er janvier de chaque année » (*R.M.*, p. 5-8). La générosité de MM. Brousseau consiste surtout, selon La Rue, à réserver aux collaborateurs le privilège exclusif de corriger les épreuves (*R.M.*, p. 9-10). Mais, comme les membres du comité n'ont retiré leur collaboration qu'à compter du 1er janvier 1863, la revue reste en leurs mains jusqu'à la fin de décembre; La Rue insiste et se dit prêt, au nom de ses amis, à fournir la matière de quelques livraisons additionnelles, si MM. Brousseau s'avisent d'en régaler leurs lecteurs (*R.M.*, p. 5-8; 16).

Cette raillerie facile amusa la galerie et mit le public de Québec et d'ailleurs du côté du *Foyer canadien*. La Rue et les siens sortaient triomphants de la bataille : le *Mémoire* leur avait valu la meilleure des réclames, les abonnements commencèrent à affluer.

Le bilan des raisons et des torts ne nous importe guère ici; il nous suffit de noter les proportions démesurées de la querelle et le remous qu'elle a suscité. Mais sur le plan proprement littéraire, convient-il de parler d'une rupture dans le mouvement amorcé en 1860 ? Si la désertion des *Soirées* par tous leurs artisans « moins un [35] » avait signifié en même temps un abandon général des lettres ou la dispersion de tous les collaborateurs, c'eût été la fin pure et simple de l'effort collectif entrepris deux ans plus tôt. Mais comme tout le groupe « moins un » se lançait dans l'aventure du *Foyer*, le mouvement ne perdait que la collaboration de Taché. Apparemment la dispute, par l'effervescence qu'elle provoqua, eut plutôt ce bon effet d'unir davantage entre eux les partisans du *Foyer*, d'accroître leur ardeur et d'ouvrir plus largement les portes à de nouveaux collaborateurs [36]. Par ailleurs, Taché

[35] Le fameux *moins un* qui revient si fréquemment dans le *Mémoire* et dont s'amuse la *Réponse*.

[36] Les lettres de Gérin-Lajoie à ces messieurs et leurs réponses d'acceptation ou de refus témoignent au moins du désir qu'on avait de faire du *Foyer* « une publication,

mettait son acharnement naturel à continuer seul les *Soirées*. Il chercha à se recruter des compagnons parmi les journalistes et littérateurs de Montréal, mais ses rivaux avaient frappé à leur porte avant lui [37], et avec plus de succès. L'effort pour établir une littérature nationale paraissait donc plus vivace que jamais. On était fier de regarder en arrière et de constater : « En janvier les *Soirées* compteront deux années d'existence : on nous avait promis six mois de vie ! » (*R.M.*, p. 15). La collaboration de tous avait produit certains résultats.

L'examen minutieux des faits et gestes, tout en ramenant cette dispute à ses justes proportions, nous fournit des précisions sur l'ensemble du mouvement littéraire. Au terme de la controverse, la scission du groupe initial est somme toute peu profonde et ce serait une sérieuse erreur que de chercher au résultat deux écoles désormais rivales. La querelle a porté exclusivement sur des problèmes administratifs. Au plus fort de la discussion, aucune idée littéraire n'a été soulevée; nous nous surprenons même qu'à une époque où l'on passe si aisément aux personnalités quand un débat le moindrement s'envenime, on ne se soit pas franchement moqué des œuvres, du style et des idées esthétiques de l'adversaire [38]. Il nous paraît évident que les critiques proprement littéraires n'ont jamais dû tenir beaucoup de place dans les réunions des *Soirées*. Les directeurs se préoccupèrent toujours bien plus du sort matériel de la revue que de sa couleur littéraire; pourvu que chaque livraison servît sa quantité réglementaire de papier noirci, tout allait bien. On n'estimait pas encore venu le moment d'instituer une critique rigoureuse; pour l'instant on était tout accueil, espérant sans doute que du nombre sortirait toujours quelque chose de bon.

Au moment de la querelle, quand les *Soirées* arrivent au terme de leur second volume, figurent au moins une fois au sommaire les noms de presque tous les participants du mouvement littéraire de 1860, avec l'une ou l'autre recrue cueillie en cours de route : Fréchette,

non seulement québécoise, mais entièrement canadienne » (*Gérin-Lajoie à Bellemare*, 24 oct. 1862). Voir aussi les réponses de C.-J. Laberge, Félix-G. Marchand, P.-J.-O. Chauveau, Hector Fabre et N. Bourassa *(A.U.O.G.L.)*.

[37] *R. Bellemare à Gérin-Lajoie*, 31 déc. 1862 *(A.U.O.G.L.)*.

[38] Le cas sera bien différent une dizaine d'années plus tard dans les articles de *Silhouettes littéraires, Portraits et pastels, Profils et grimaces*. (La plupart de ces articles ont été recueillis par Augustin Laperrière dans ses deux volumes de *Guêpes canadiennes*, Ottawa, A. Bureau, 1881-1883.)

Taché, La Rue, Fiset, Casgrain, Chauveau, Ferland, Lemay, Aubert de Gaspé, Gérin-Lajoie et, tout à l'extrémité du second recueil, Crémazie. Mais tout cet ensemble de textes révèle-t-il une orientation littéraire précise et, parmi les auteurs, se trouve-t-il une personnalité prépondérante qui dicte ses lois et qui fasse figure de chef d'école ?

Quand nous pensons à 1860, le tableau qui revient spontanément sous nos yeux représente Crémazie au milieu de ses livres et entouré de ses admirateurs [39]. Nous ne devons certes pas négliger l'importance des rencontres de l'arrière-boutique, à condition de leur laisser ce cachet de spontanéité, de liberté, d'improvisation [40] qui correspond parfaitement à la diversité des participants et au caractère de Crémazie lui-même. Le poète était le centre d'intérêt des visiteurs de son royaume. Il est certain que des jeunes comme Fréchette, Lemay, Alfred Garneau, auxquels il convient d'ajouter Casgrain qui est tout feu tout flamme à ce moment et qui déborde d'enthousiasme, pouvaient suivre Crémazie sur le terrain poétique et constituer dans son sillage une école littéraire au credo romantique : l'auteur du *Drapeau de Carillon* restait l'aîné, le maître et le modèle. Mais le cénacle Crémazie, tel qu'on nous le décrit, comprend encore Étienne Parent, l'abbé Ferland, François-Xavier Garneau, P.-J.-O. Chauveau, Joseph-Charles Taché, Gérin-Lajoie, La Rue qui n'ont pas tous les mêmes soucis ni les mêmes goûts littéraires. Ce qui les rapproche du libraire-poète, c'est leur commun attrait pour l'expression vibrante et poétique du patriotisme où Crémazie est passé maître et qui lui vaut ce titre de « poète national ». Combien parmi ce groupe sont intéressés à le suivre quand il délaisse l'aspect cocardier de la littérature pour s'attacher aux recherches de rythmes et de formes ?

En vérité, la prise de conscience qui aboutit à la fondation des *Soirées canadiennes* est d'ordre patriotique bien plus que littéraire : on obéit au besoin collectif d'« illustrer » la littérature canadienne et l'on ne peut rêver d'une œuvre sans aussitôt la qualifier de nationale. Il est

[39] Casgrain nous en a laissé la description détaillée dans son *Introduction* aux *Œuvres complètes d'Octave Crémazie*, p. 9-12.
A sa suite, Mgr Camille Roy (*Manuel d'Histoire de la Littérature canadienne-française*, 1918, p. 42) et M. Séraphin Marion (*Octave Crémazie, précurseur du romantisme canadien-français*, dans *Les lettres canadiennes d'autrefois*, vol. V, p. 20-22) l'ont reprise et utilisée.

[40] Casgrain lui-même affirme (*Souvenances*, III, p. 43) que ces rencontres n'étaient pas concertées et qu'elles se produisaient au hasard.

remarquable aussi de constater comment l'initiative pratique ne procède pas de Crémazie mais d'un autre et que c'est le groupe le moins « poète » qui s'avère le plus dynamique. L'organisation des *Soirées* revient à Taché, Gérin-Lajoie, Casgrain, La Rue et la part la plus considérable de la collaboration appartient également à ce groupe. Le nom d'Alfred Garneau n'apparaît pas dans la revue; Fréchette et Lemay n'y publient qu'un poème et Crémazie lui-même n'y viendra qu'en octobre 1862 avec la *Promenade de trois morts*. Il est bien établi que l'idée d'un recueil ne provient pas de Crémazie et qu'en aucun moment celui-ci n'assume la direction de la publication. Il s'engage lui aussi dans le mouvement, comme tous les autres, plus peut-être car certains de ses avis peuvent prévaloir par l'intermédiaire de son grand ami Casgrain, mais il n'est pas un chef d'école et les *Soirées* ne sont pas spécialement sa chose. Nous comprenons que Crémazie n'ait eu à peu près rien à dire et se soit tenu le plus possible à l'écart au moment de la dispute; il n'avait pas les dispositions d'un chef et n'en fut d'ailleurs jamais un. Il s'efforce tout simplement de ne pas décevoir ses amis : il démissionne avec Casgrain et les autres, mais il n'en laisse pas moins ses *Trois morts* aux Brousseau, qui n'ont plus rien à lui reprocher et qui l'en remercient (*M.P.E.*, p. 27).

Nous devons cependant tenir compte du drame terrible qui déchire Crémazie dans les mois d'octobre et de novembre 1862. Le poète, tenaillé par des soucis que ses amis ignorent, semble s'abandonner au bon plaisir d'un chacun; il est l'objet de la sollicitation des deux clans opposés, qui lui témoignent ainsi leur admiration et leur estime. Or un mois plus tard ce sera le silence définitif.

Comme il l'indiquait dans sa lettre du 13 octobre 1862 (*M.P.E.*, p. 19), il n'avait pas encore publié une seule ligne dans les *Soirées*. Mais à ce moment, la première partie de sa *Promenade de trois morts* allait être imprimée pour la livraison de novembre, et la suite était promise pour le numéro de décembre et celui de janvier 1863 (*M.P.E.*, p. 27). La lettre de Crémazie qui se retire des *Soirées*, « parce qu'il y a été engagé par la majorité du comité » (*M.P.E.*, p. 19), inquiète particulièrement le parti Brousseau. Le poète les rassure, il leur fait savoir que le poème qu'il a écrit pour les *Soirées canadiennes* il le met à leur disposition pour servir à l'objet et de la manière convenus

(*M.P.E.*, p. 27). Cependant, sauf la première partie, le poème n'est pas encore écrit; les Brousseau ont donc tout intérêt à ménager le poète, à « n'avoir plus rien à lui reprocher et à le remercier d'avoir agi honorablement avec eux » (*M.P.E.*, p. 27).

Crémazie fait preuve d'une extrême réserve dans ses rapports avec « Brousseau-frères », mais il semble cependant bien d'accord avec le groupe du *Foyer*, puisqu'il participe à la fondation à titre d'éditeur-propriétaire et qu'il signe le prospectus du 30 octobre 1862. Les *Soirées* de novembre paraissent le 31 octobre toutes consacrées au début des *Trois morts*. Le nom d'Octave Crémazie figure donc au premier plan devant le grand public. Et c'est à ce moment précis que pour lui tout s'écroule. Le jeu secret des faux billets, qu'il endosse depuis déjà longtemps en empruntant la signature de ses amis Cauchon, Évanturel et Côté, entre dans sa phase tragique [41]. Il nous est bien difficile de déterminer jusqu'à quel point Crémazie maîtrise alors ses actes : s'engage-t-il spontanément dans l'entreprise du *Foyer* ? cède-t-il simplement aux instances innocentes de ceux qui ignorent sa vraie situation [42] ?

« Le poète n'avait fait d'aveu ou de confidence à personne [43]. » Pourtant certains de ses amis connaissaient sa position. Dans le groupe du *Foyer*, La Rue était assez bien informé par son père et son frère qui figuraient parmi les victimes des faux émis par le poète. En parla-t-il aux autres, à Casgrain ? Nous n'en savons rien. Cependant l'on prépare un autre prospectus du *Foyer*, qui n'est qu'un abrégé de celui d'octobre et qui sera encore signé des six mêmes éditeurs-propriétaires, Crémazie y compris.

[41] Pour le détail des faits je ne puis que renvoyer le lecteur au livre de Pierre-Georges Roy, à propos de Crémazie, p. 49-94.

[42] Il serait intéressant d'essayer de pénétrer plus avant dans le complexe psychologique qui constitue le mystère Crémazie et qui se manifeste avec suffisamment de clarté dans bien des attitudes. On trouve une vraie dualité de personnages en lui. Dans tout geste qu'il pose, il nous laisse l'impression d'obéir à une sorte de fatalité et de dire : « Trop tard ! » Cela apparaît dans le jeu des faux qui cause sa catastrophe; cela se retrouve pendant les dix-sept années de son exil; mais cela devait être sous-jacent aussi, moins discernable sans doute à cause de l'atmosphère créée par le groupe des admirateurs, au beau temps de son règne québécois. En tout cas la chose saute aux yeux, en octobre-novembre 1862. Il a posé les actes fatals, la foudre éclate; il n'a plus qu'à se soumettre au destin qui l'oblige brusquement au départ définitif. Alors comme plus tard, il est la proie simultanée de sa lucidité et de son impuissance; c'est pourquoi il reste si solitaire, si fermé.

[43] P.-G. Roy, *op. cit.*, p. 56.

Le 10 novembre, La Rue réunit quelques amis du libraire-poète afin de le sauver si la chose pouvait encore se faire, mais Octave Crémazie n'y vint pas; le 11 il quittait secrètement la ville, alors que son nom était imprimé dans *Le Journal de Québec* au bas du nouveau prospectus daté du jour même [44]. Son nom reviendra de nouveau, le 13 novembre. Or le 15 novembre et dans tous les numéros du *Journal* jusqu'à la fin de décembre 1862, ce même prospectus abrégé, toujours daté du 11 novembre, paraîtra signé de cinq noms seulement, sans plus de mention de celui de Crémazie.

Son absence soudaine, dans des circonstances aussi tragiques, étonna le public, mais elle dut bien davantage consterner le petit groupe littéraire qui le vénérait et qui aurait eu grandement besoin de lui. La preuve du respect immense dont la personne d'Octave Crémazie était entourée, nous la trouvons dans la discrétion et le silence officiels que chacun s'imposa et observa. La presse ne fit aucun commentaire. Les gens connurent peu à peu ou devinèrent le malheur qui était arrivé.

Le destin tragique du poète lui a valu de passer à la légende. En réalité il a joué un rôle important dans l'histoire littéraire de son temps. La correspondance de ses années d'exil nous révélera en lui le témoin le plus lucide et le critique le plus pénétrant de son époque. Mais nous croirions nous tromper en le consacrant chef d'école, au temps que nous étudions; vraisemblablement les soucis financiers l'ont « distrait » de son rôle littéraire.

Après lui nous songeons à Casgrain. C'est l'entrée de l'abbé dans le cercle québécois qui avait mis tout le monde en branle; il se sentait aussi bien à l'aise avec les jeunes poètes qu'avec l'autre groupe ou avec Aubert de Gaspé. Lien mobile, il facilitait les relations et les rencontres. Mais pour devenir un vrai chef d'école, il avait bien peu écrit encore. Il pouvait quand même revendiquer l'honneur d'avoir orienté les efforts du côté des légendes; il a donné l'exemple dans quelques récits romantiques à souhait et qui sont loin d'être des

[44] O. Crémazie ignorait lui-même qu'il devrait partir si vite. Il passa sa dernière soirée avec son frère Jacques, l'avocat, qui savait exactement ce qui restait à faire. « Je garderai toujours à ma mémoire le souvenir de la soirée que j'ai passée avec lui, le 10 novembre 1862, la dernière hélas ! que j'aie passée au pays. Il m'annonça qu'il fallait partir » (*O. Crémazie à sa mère*, 6 août 1862, dans *Bulletin des Recherches historiques*, décembre 1835, p. 744).

Sa mère elle-même le croyait parti simplement pour Montréal (voir P.-G. Roy, *op. cit.*, p. 57-59).

modèles, mais à lui revient l'honneur d'avoir lancé l'invitation générale, dans la note du *Courrier du Canada* qui précède son premier texte et qui deviendra la préface des *Légendes canadiennes*. Tour à tour Taché, La Rue, Aubert de Gaspé emboîtent le pas à sa suite. Mais nous nous abuserions en croyant que Casgrain leur fournit une certaine esthétique ou qu'il est même simplement un maître de style pour ces auteurs moins lyriques et plus sobres que lui. Son mérite est suffisant d'avoir mis un genre à la mode.

Les *Soirées* porteront cette empreinte, qu'il s'agisse des légendes de Taché, du poème de Fiset, *Jude et Grazia*, jusqu'à la *Promenade de trois morts* qui, sans rapporter une tradition du peuple, évolue néanmoins dans une atmosphère de légende où s'associent réalisme et fantaisie. Casgrain est le premier responsable de l'élan littéraire des *Soirées*; il jette l'étincelle qui allume le feu, mais il n'est pas pour autant le maître de Taché, de Gérin-Lajoie et bien moins encore de Ferland.

Lorsque le mouvement littéraire s'identifie avec les *Soirées*, Casgrain participe à l'administration, mais rien ne nous autorise à conclure qu'il était, plus que Taché, Gérin-Lajoie ou La Rue, le chef du groupe. L'activité générale une fois déclenchée, son enthousiasme personnel paraît moins extraordinaire, il subit même une sorte de recul. Lorsque la dispute éclate, il n'est pas assez puissant pour soumettre Taché et si nous lui attribuons une influence trop grande dans le cadre de la revue, nous ne nous expliquerons pas son effacement inaccoutumé dans la controverse. A ce moment Casgrain semble pris entre deux feux : il est un peu responsable de l'engagement de février 1861 avec les Brousseau et il compte beaucoup d'amis au *Courrier du Canada*; par contre il partage entièrement les plans de Gérin-Lajoie, de La Rue et de Ferland. Il se range avec les démissionnaires, mais en bon opportuniste il sait garder une attitude réservée et ne s'engager que dans le nécessaire, sans chercher l'éclat ni la vedette.

Ni Crémazie ni Casgrain ne doivent être appelés des chefs d'école parce qu'en définitive le mouvement de 1860 n'est pas à proprement parler une école littéraire avec une doctrine définie admise et partagée par tous ses membres. Seule l'administration commerciale de la revue est stricte et réglée ou tend à l'être. La direction littéraire n'obéit pas aux directives d'un maître, mais suit les élans du hasard et des circons-

tances, en accordant beaucoup de latitude et d'autonomie aux collaborateurs, qui ne sont critiqués ou jugés ni avant ni après la publication.

La dispute sépare Taché de l'autre administration, mais n'affecte en rien l'éclectisme général. Le mouvement littéraire sort de la controverse radicalement inchangé. La roue tourne et la vie continue...

— V —

La dispute terminée et Crémazie disparu, chacun se tint coi et s'absorba dans ses activités. L'empressement des abonnés obligea le *Foyer* à préparer avec sa livraison de janvier le volume de prime annoncé. C'était un recueil semblable à ceux du *Répertoire national*; sous le titre *La littérature canadienne de 1850 à 1860*, il réunissait des discours d'Étienne Parent, *Le Voyage en Angleterre et en France* de Garneau, trois opuscules de l'abbé Ferland et une allocution patriotique de Chauveau. On en avait tiré deux mille exemplaires, mais il fallut bientôt en imprimer cinq cents de plus. Tout allait à souhait au-delà même des espérances les plus audacieuses.

> Les *Soirées* passaient un peu trop pour une publication Québecquoise [sic]; le *Foyer* me paraît en train d'être adopté comme publication nationale [45].

C'était le plus beau compliment que le journaliste Hector Fabre de Montréal pouvait adresser à ses amis de Québec.

Cependant les *Soirées* n'étaient pas mortes. Elles finirent l'année 1862 avec la reproduction d'un document ancien, à défaut du poème de Crémazie. Un avis sur la couverture annonçait la continuation de la revue dans l'année 1863. Selon toutes apparences la querelle se sera terminée pour le mieux : les amateurs de littérature canadienne, au lieu d'un recueil, en auront deux, plus la prime du *Foyer*.

Quand aujourd'hui nous comparons les *Soirées* de 1863 au *Foyer* de la même année, un exemplaire vaut aisément l'autre. Toutefois, en l'année 1863, aux yeux du public la différence entre les deux rivales était notable: le rayonnement des *Soirées* restait bien pâle auprès de celui du *Foyer*. En face des deux mille quatre cents souscripteurs du *Foyer*, les *Soirées* ne comptaient qu'une « poignée d'abonnés » (*S.*, III, p. 70). Les *Soirées* étaient devenues l'œuvre du seul Taché, qui se

[45] *Hector Fabre à Gérin-Lajoie*, 10 déc. 1862 *(A.U.O.G.L.)*.

débattait vainement pour trouver des collaborateurs bénévoles : les récits de *Forestiers et voyageurs*, qu'il a écrits, occupent deux cent cinquante pages dans le volume de 1863; c'est à peu près tout ce qui compte dans le recueil. Le *Foyer*, par contre, se contente seulement d'être plus varié. La longue *Notice biographique sur Mgr Plessis* de l'abbé Ferland partage la vedette avec les *Bois-Francs* de l'abbé Trudelle et une longue étude de La Rue sur les *Chansons populaires*; les poèmes qui trouvent place dans les intervalles restent quantité négligeable. Il faut en outre mettre à l'actif du *Foyer* la publication en volumes séparés des *Notes sur les registres de Notre-Dame de Québec* de l'abbé Ferland et surtout des *Anciens Canadiens* de Philippe Aubert de Gaspé; ce dernier livre connaît un tel succès qu'il faut aussitôt songer à la seconde édition, qui paraîtra en 1864.

C'est donc avec un certain orgueil que le *Foyer* publie la longue liste de ses abonnés et le détail de ses opérations financières : au total dix mille six cents volumes ont été imprimés. Si nous ajoutons à toutes ces publications celle du premier recueil de poèmes de Fréchette, *Mes loisirs*, l'année 1863 nous semble vraiment exceptionnelle par le nombre des ouvrages parus. L'activité est grande, mais elle vise peut-être trop la quantité. Nous nous demandons ce qu'il y a de nouveau et d'original, mis à part *Les Anciens Canadiens*, dans toute cette production; on ne s'en inquiète guère. On ne cherche aucunement à se renouveler; on roule la même matière sur les mêmes chemins, sans doctrine ni programme. Aucun article de critique sérieuse ne nous laisse entrevoir un progrès même vague de la réflexion littéraire. Seul demeure le but patriotique des débuts. Mais le temps pèse lourd sur les meilleures intentions.

Tant de choses adviennent en une année. Après avoir perdu Crémazie, la revue se voit privée bientôt des services de l'abbé Ferland qui a subi une attaque de paralysie. Le cercle se resserre, l'enthousiasme des débuts relâche de son intensité. On n'est plus si sûr de se maintenir au sommet atteint en 1863. Chercher des souscripteurs reste toujours une tâche ingrate.

> Ce qui me déplaît dans ces sortes de demandes, avait déjà dit Gérin-Lajoie, c'est que les gens semblent croire qu'en souscrivant ils vous rendent un service personnel. En général, il existe parmi nous une

> indifférence lamentable pour tout ce qui regarde les sciences, l'histoire, la littérature [46].

Crémazie stigmatisera lui aussi cette funeste indifférence, dans les invectives qu'il écrira quelques années plus tard contre ceux qu'il appelle des *épiciers* [47]. Les nombreux abonnés suscités au *Foyer* par la réclame tapageuse de la fin de 1862 s'étaient attendus à je ne sais quelle merveille qu'ils n'avaient pas trouvée; beaucoup ne tenteront même plus l'expérience... Pour le *Foyer canadien* déjà commence la vie de misère.

— VI —

L'année 1864 est marquée par la fondation à Montréal de la *Revue canadienne*; près de quatre mille exemplaires de la première livraison sont distribués gratuitement en guise de prospectus. La nouvelle revue ne cherche pas à concurrencer les *Soirées* ni le *Foyer*; tout au contraire, elle ne trouve que du bien à dire de nos deux publications québécoises (*R.C.*, I, p. 62). Il faudrait néanmoins être bien naïf pour croire que ni le *Foyer*, ni les *Soirées* n'en subissent pas de contrecoup.

> Tout le monde s'accorde à dire que nous avons un trop grand nombre de publications littéraires maintenant. Le fait est qu'un seul bon Recueil de Littérature canadienne suffirait pour le Bas-Canada [48].

Les *Soirées* continuent de paraître en 1864. Elles font peu de bruit, mais poursuivent fidèlement leur modeste sillon. Le volume contient quelques pièces de vers de Taché, de Chauveau et de Lemay, des *Souvenirs* de Napoléon Bourassa (président de la *Revue canadienne*) et de E. Renault. Faute d'auteurs et de textes nouveaux, le plus grand nombre de pages doit être consacré à la reproduction de manuscrits historiques.

Au *Foyer canadien*, les abonnements ont diminué. On n'en publie pas moins le volume de prime que prépare Casgrain. Ce deuxième tome de *La littérature canadienne de 1850 à 1860* présentera surtout les poètes. Casgrain a voulu y recueillir les poésies éparses de Crémazie. Fiset, Joseph Lenoir (mort prématurément en 1861), Lemay, Fréchette, Alfred Garneau trouvent aussi leur place dans ce volume à côté de

[46] *Gérin-Lajoie à R. Bellemare*, 4 juin 1862 *(A.U.O.G.L.)*.
[47] *Crémazie à Casgrain*, 10 août 1866 *(A.S.Q.C.L.*, III, p. 4).
[48] *Gérin-Lajoie à R. Bellemare*, 14 fév. 1864 *(A.U.O.G.L.)*. Gérin-Lajoie se dit certain que la *Revue canadienne* ne fera pas long feu. Or elle durera jusqu'en décembre 1922, avec une interruption d'une année en 1880.

poètes mineurs. Parmi les textes de prose, le plus important date d'une époque antérieure à celle des autres pièces du recueil : le premier roman canadien, *Le Chercheur de trésor ou l'influence d'un livre*, publié en 1837 par Philippe Aubert de Gaspé fils, est ici « réimprimé à la sollicitation d'un grand nombre d'amis [49] ». Du côté de la revue, presque toutes les livraisons de cette année 1864 sont remplies par le roman de Gérin-Lajoie : *Jean Rivard économiste*. L'aspect artistique de cette œuvre est bien négligé, l'auteur veut un livre qui *serve* l'avenir de la colonisation [50]; il n'est pas si certain cependant que les abonnés se compteront satisfaits d'une revue qui ne leur apporte, dans toute l'année, que cette œuvre massive et austère. La situation pourtant ne doit pas être alarmante, puisque le rapport des directeurs se contente d'annoncer, après le chiffre des surplus de l'année, qu'une nouvelle prime, *Chansons populaires du Canada*, paroles et musique recueillies par Ernest Gagnon, va être distribuée par livraisons, en 1865.

Mais l'année commence par un malheur : la mort de l'abbé Ferland, le 11 janvier 1865, creuse un grand vide parmi les ouvriers du *Foyer canadien*. Au nom de tout le petit groupe Gérin-Lajoie lui rendra les honneurs en publiant sa biographie dans la première livraison de l'année.

Ferland disparu, tous les espoirs vont se tourner du côté de Casgrain. L'*Histoire de la Mère Marie de l'Incarnation*, qu'il a publiée en 1864, vient de révéler en lui l'historien. On ne lui ménage pas les éloges. Ses œuvres et plus encore le rôle social qu'il tient parmi les littérateurs canadiens le font considérer comme un vrai chef de file [51]. L'abbé reçoit les louanges de bonne grâce, et c'est en pleine conscience de ses capacités qu'il songe déjà à cet article où il fera le point du mouvement littéraire canadien. Nous aurions tort cependant de lui attribuer une sorte d'autorité sur tout ce qui se publie même à Québec. Lorsqu'en cette année 1865, Lemay fait imprimer ses *Essais poétiques* avec une traduction en vers de l'*Évangéline* de Longfellow, l'abbé Casgrain n'est guère plus qu'un simple témoin qui s'apprête à applau-

[49] *La littérature canadienne de 1850 à 1860*, II, p. 5. C'est un hommage du *Foyer* à la famille Aubert de Gaspé.

[50] *Gérin-Lajoie à J.-O. Prince*, 29 avril 1864 (*A.U.O.G.L.*).

[51] *Abbé J. Maurault à Casgrain*, 16 janv. 1865 (*A.S.Q.C.L.*, II, p. 9). *Alfred Garneau à Casgrain*, 15 et 28 nov. 1865 (*A.S.Q.C.L.*, II, p. 24 et suiv.). *Aubert de Gaspé à Casgrain*, 3 oct. 1865 (*A.S.Q.C.L.*, II, p. 20). H. Fabre, *Ecrivains canadiens. L'abbé Casgrain*, dans *R.C.*, II, p. 289-306.

dir [52]. Il prête une vive attention aux débats qui font rage en 1865 sur la question des humanités; sans se compromettre, il sympathise secrètement avec les tenants du gaumisme [53]. Il s'occupe d'un peu tout et pourtant son nom n'apparaît pas encore au sommaire du *Foyer canadien.*

Sept livraisons de 1865 sont consacrées au récit des *Voyages dans le golfe Saint-Laurent et les provinces d'en bas en 1811-1812* de Mgr Plessis. Mais c'est surtout l'année des chansons, pour le *Foyer,* car en plus de sa prime sur les *Chansons populaires,* la revue publie une longue étude de La Rue sur les *Chansons historiques du Canada.* Tous ces airs et ces refrains sont pleins de vie; bien allègre aussi le chapitre des *Mémoires* d'Aubert de Gaspé sur *Les Récollets,* que l'on réserve pour le dernier numéro de l'année !

Mais cette livraison occasionnera de graves ennuis aux directeurs. Toutes les difficultés matérielles et morales semblent s'acharner sur la revue. Au cours de l'année 1865, le Parlement avait été transféré à Ottawa, nouvelle capitale du pays. Gérin-Lajoie, bibliothécaire, l'y suivit donc. L'imprimeur de la reine, Georges Desbarats, jusqu'alors imprimeur et gérant du *Foyer,* dut aussi se transporter avec armes et bagages dans la jeune capitale. Le groupe serait donc forcément partagé. Avant le départ, certaines questions d'importance vitale pour la revue furent débattues et des solutions adoptées. Le problème le plus aigu concernait le public. Quelle formule fallait-il adopter pour contenter tout le monde ? A la vérité, le *Foyer* n'était pas une revue, mais une série d'ouvrages de longue haleine publiés par tranches; des écrits ainsi morcelés et dont la parution s'échelonne sur des mois perdent beaucoup de leur intérêt. Par contre, quand les fascicules de plusieurs mois paraissaient d'un bloc, d'autres abonnés se plaignaient du long intervalle entre les livraisons (*F.C.,* IV, p. III). Il fallait à tout prix transformer le *Foyer,* le rajeunir, d'autant plus que la *Revue canadienne*

52 « M. Lemay, ce jeune talent si suave, si mélancolique, qui éveille de si vives sympathies » (Casgrain, dans *F.C.,* IV, p. 7). Crémazie sera plus précis : « Je vous avouerai que je ne suis pas enthousiaste de la traduction d'*Evangéline.* C'est bien le plus vaste assortiment de chevilles que je connaisse. Dans les pièces fugitives, il y a de jolies choses. Le talent de Lemay me fait l'effet d'un clair de lune, c'est une lumière douce mais sans chaleur » (*O. Crémazie à Casgrain,* 1866 : *A.S.Q.C.L.,* III, p. 2).

53 Casgrain reçoit même des lettres de Mgr Gaume, qui le remercie de la part qu'il prend à la lutte et qui le félicite pour un article (anonyme) écrit « de main de maître » (voir *Mgr Gaume à Casgrain,* Paris, 22 oct. 1865 : *A.S.Q.C.L.,* II, p. 22-23).

de Montréal présentait, elle, le visage d'une vraie revue; il fallait profiter de la leçon et faire mieux encore. La *Revue canadienne* sort chaque mois par livraison de soixante-quatre pages, et l'abonnement annuel coûte deux dollars; le *Foyer*, lui, paraîtra mensuellement par fascicules de quatre-vingt-seize pages et coûtera aussi deux dollars (*F.C.*, IV, p. IV). On continuera comme il se doit de publier d'abord des écrits canadiens, mais on essaiera, selon une idée déjà mentionnée dans le prospectus de 1862, de présenter un choix de littérature française composé d'œuvres de grand style et de bon goût. Et pour prendre à coup sûr une allure vivante, le *Foyer* inaugurera une chronique mensuelle de politique, de littérature, de critique, de nouvelles; anecdotes, bons mots s'y joindront tout naturellement. Enfin comme le départ de Desbarats rend nécessaire la remise de la revue à une autre maison québécoise, c'est Camille Darveau qui deviendra en 1866 imprimeur et gérant du *Foyer canadien* (*F.C.*, IV, p. IV-VIII).

On regretta bien de n'avoir pas déjà confié à Darveau la dernière livraison de 1865 [54]. Gérin-Lajoie, déménagé à Ottawa dans la première quinzaine de novembre, se donna beaucoup de mal pour faire imprimer chez Desbarats, dans un atelier à peine installé, le dernier numéro de 1865 et le prospectus qui devait informer le public des transformations du *Foyer* [55]. Ce n'est que le 5 janvier que Gérin-Lajoie expédie à Darveau les quinze cents exemplaires du *Foyer* de décembre 1865; le nouveau prospectus est inséré dans mille exemplaires : « Ce nombre est *plus que suffisant* pour les abonnés actuels [56]. »

Le troisième volume est donc complété, mais quelle marge entre le bel enthousiasme des débuts et les dures conditions actuelles. Les pertes subies au long des années se font cruellement sentir. Le *Foyer canadien* ne groupe plus qu'une petite poignée de francs-tireurs fatigués, un peu aigris de n'être pas davantage encouragés. Les efforts matériels sont pénibles. On est enfermé dans un cercle vicieux : moins on a d'abonnés, moins on se sent la force d'en chercher. En réalité les directeurs, ceux qui restent sur la brèche, ne croient déjà plus à l'œuvre collective dont ils avaient rêvé. Mais ils n'osent pas encore se

[54] *Gérin-Lajoie à Darveau*, 4 janv. 1866 (*A.S.Q.C.L.*, II, p. 29).
[55] Voir toute une série de lettres de Gérin-Lajoie à son frère, Elzéar Gérin, à Casgrain et à Darveau écrites en décembre 1865 et en janvier 1866 (*A.U.O.G.L.* et *A.S.Q.C.L.*, II, p. 27-30).
[56] *Gérin-Lajoie à Darveau*, 5 janv. 1866 (*A.S.Q.C.L.*, II, p. 30).

l'avouer. Ils continuent un peu machinalement leur besogne, en s'en prenant à la rudesse des circonstances; ils vont durer encore un peu, sur leur élan et sur leur volonté, avec l'espoir ou l'illusion que la chance va tourner enfin en leur faveur. Réalité ou chimère, l'année 1896 sera décisive, pour le meilleur ou pour le pire...

— VII —

Gérin-Lajoie à peine libéré de ses tracas avertit ses amis qu'il ne pourra rien faire d'important pour le *Foyer* en 1866 : « J'aimerais mieux être considéré comme mort [57]. » A Québec, Casgrain seul avec La Rue lutte comme il peut. Les directeurs sont fatigués et les lecteurs se font de plus en plus rares. Le nouveau prospectus a beau faire appel au patriotisme, tout le monde au pays (journaux, revues, livres) vend sa marchandise au nom du patriotisme. On consent une année à payer un abonnement, mais on ne persévère pas; et cela s'explique naturellement: on ne lit pas [58]. Ce sont toutes choses qu'on pense, mais qu'on n'oserait pas imprimer; on chante plutôt le refrain de l'enthousiasme. Tel Casgrain dans son long article pour la première livraison de 1866. *Le mouvement littéraire en Canada* présente une rétrospective de la littérature nationale depuis 1840 toute centrée sur Garneau et Crémazie. L'auteur, qui ne craint pas d'établir des comparaisons entre écrivains français et écrivains canadiens et d'exprimer avec éloquence ses jugements, souligne le rôle qui revient à la critique de diriger l'effort littéraire. L'avenir des lettres au pays doit se fonder sur le patriotisme et sur la religion, et les littérateurs doivent traiter d'une manière large et idéalisée des sujets proprement canadiens (*F.C.*, IV, p. 1-31). C'est la première fois que l'abbé Casgrain développe si largement ses idées littéraires, mais l'essai, si enthousiaste qu'il soit, reste vague quand il s'agit des réalisations pratiques du présent et de l'avenir, et il verse plus d'une fois dans le lyrisme grandiloquent [59].

Dès avant la publication de cet article, meurt, le 2 février, François-Xavier Garneau, « notre historien national »; Casgrain, qui était depuis

57 *Gérin-Lajoie à Casgrain*, 14 janv. 1866 (*A.S.Q.C.L.*, II, p. 31).

58 Brouillon de lettre de *Casgrain à Crémazie*, 29 juin 1866 (*A.S.Q.C.L.*, III, p. 9).

59 Voir par exemple, p. 27 et suiv., lorsqu'il esquisse la mission de spiritualité réservée par la Providence au peuple canadien-français, parmi les forces matérialistes et égoïstes du positivisme anglo-américain.

quelques années son intime, l'assiste jusqu'à la fin. Il préparera pour le *Foyer* une biographie de l'historien.

Aubert de Gaspé, lui, est toujours plein de vie. Le volume de ses *Mémoires,* mis au point l'année précédente par l'auteur et Casgrain, et que Desbarats a emporté à Ottawa, paraît en juillet 1866. Sans retrouver le grand succès des *Anciens Canadiens,* les *Mémoires* reçoivent un bon accueil [60]. Le vieillard, « le plus jeune de nos écrivains », selon Hector Fabre (*F.C.*, IV, p. 369), publiera encore dans le *Foyer* deux récits intitulés : *La statue du général Wolfe* et *Le village de la jeune Lorette.* A quatre-vingts ans, il donne le bon exemple du travail aux jeunes eux-mêmes. Si tous l'imitaient, le *Foyer* ne serait plus un problème; mais tous ne l'imitent pas et le *Foyer* décline, malgré certaines apparences de renouveau.

La liste des titres est plus longue et les articles en général plus brefs. Le *Foyer* ressemble davantage à une revue. Chaque livraison se termine par une *Chronique* et des *Variétés* rédigées d'abord par Elzéar Gérin, puis par Hector Fabre. Les articles signés Casgrain, La Rue, Aubert de Gaspé restent les meilleurs du volume. Mais bien d'autres noms figurent encore au sommaire. Alfred Garneau, Chauveau, A.-B. Routhier, Pamphile Lemay, l'abbé J.-S. Raymond, etc. L'ensemble couvre cinq cent soixante-cinq pages : mais c'est un total de mille cent cinquante-deux pages que l'on avait promis dans le prospectus [61].

Le mauvais état des affaires n'empêche cependant pas le *Foyer* d'offrir encore une prime à ses souscripteurs. On en parle très peu, on préfère à bon droit ne pas trop s'en vanter. Elle forme un gros volume qui contient *Le Fratricide ou Gilles de Bretagne, Chronique du XVe siècle,* roman du vicomte Walsh, suivi d'une centaine de pages de textes français de Léon Gautier et de Xavier de Maistre. Au point où il en est, le *Foyer* n'a vraiment plus qu'à mourir.

Le 10 décembre 1866, Gérin-Lajoie s'alarme et envoie à Casgrain une lettre où il déplore le fait que le *Foyer,* qui manque tellement de partisans, s'expose à en perdre davantage en prenant une teinte

[60] Casgrain, *Philippe Aubert de Gaspé,* dans *Œuvres complètes de l'abbé Casgrain,* II, p. 82.

[61] Nous pouvons cependant douter que les abonnés aient vraiment versé les deux dollars fixés par le prospectus. Dans sa lettre du 29 juin 1866 à Crémazie, citée plus haut, Casgrain écrit : « Depuis quatre ans nous donnons de la littérature canadienne aussi passable que le permettent les faibles moyens au pays à un prix fabuleusement réduit ($1.00) et à peine avons-nous quelques centaines d'abonnés. »

gaumiste [62]; pour sauver la revue, il faudrait plutôt se tourner du côté de l'Université et confier la direction à l'abbé Laverdière [63]. La suggestion de Gérin-Lajoie ne changera rien à ce qui doit arriver. Le 19 décembre 1866, *Le Courrier du Canada*, comme à l'ordinaire, accuse réception du numéro de novembre-décembre. Aucun avis spécial ne signale que ce sera la dernière livraison. Le *Foyer* va disparaître sans explication, sans bruit; on se contentera de ne pas recevoir de nouvelles souscriptions, ce sera suffisamment clair.

En réalité, la raison de ce silence c'est l'hésitation au moment de lâcher. Des démarches sont tentées pour que le recueil soit remis entre les mains de l'abbé Laverdière à la Faculté des Arts de l'Université Laval [64]. Vain espoir ! Le 4 mars, Casgrain demande à l'évêque la permission de partir pour l'Europe; sa santé est réellement ébranlée, il souffre de congestion cérébrale et ses yeux sont déjà très malades : toutes infirmités contractées « au service d'une œuvre nationale, le *Foyer canadien*, dont la direction m'était tombée presque entièrement sur les bras depuis la mort de ce pauvre M. Ferland et le départ du gouvernement de Québec, c'est ce qui m'a forcé de suspendre la publication cette année [65] ».

Gérin-Lajoie devra rester sur son désir. Mais la nostalgie ne le quittera pas de longtemps; il rêvait encore en 1870 d'un « bon recueil historique dans le format du *Foyer* [66] ». Ce ne seront plus que des velléités. Depuis décembre 1866, *Le Foyer canadien* est bien mort.

[62] Les deuxième et troisième livraisons de l'année avaient présenté un *Discours sur l'importance des études classiques, par le Révérend Messire Raymond.* La thèse gaumiste était assez clairement exposée dans un long passage de ce discours (voir *F.C.*, IV, p. 100-107).

Dans les *Etudes littéraires* de Léon Gautier qui venaient après *Le Fratricide* dans le volume de prime, quelques pages (353-359) pouvaient également être interprétées à tendance gaumiste.

[63] *Gérin-Lajoie à Casgrain*, 10 déc. 1866 *(A.U.O.G.L.)*. L'Université était le château fort des adversaires du gaumisme à Québec (voir S. Marion, *Les Lettres canadiennes d'autrefois*, t. VII, *passim*).

Quant à l'abbé Laverdière, nous pouvons nous faire une idée de sa position anti-« gaumeuse », par une lettre du 6 janvier 1865 au futur cardinal Taschereau, alors recteur de l'Université (*A.S.Q.C.L.*, IX, p. 14).

[64] *Gérin-Lajoie à Casgrain*, 8 et 15 fév. 1867 (*A.S.Q.C.L.*, II, p. 61 et 63).

[65] *Casgrain à Mgr de Tloa* (Baillargeon), 4 mars 1867 (*A.S.Q.C.L.*, II, p. 67). La permission est accordée par écrit au verso de la lettre.

[66] *Gérin-Lajoie à Casgrain*, 26 juillet 1870 (*A.S.Q.C.L.*, IV, p. 35).

— VIII —

Le sort a voulu, par ironie, que le *Foyer* disparaisse, en fait, avant *Les Soirées canadiennes*. Et pourtant le volume de 1865 est bien le dernier de la série des *Soirées* : mais des retards infinis l'ont conduit jusqu'en 1867. Joseph-Charles Taché était sous-ministre de l'Agriculture et des Statistiques depuis le 13 août 1864. Il quitta Québec pour Ottawa, à la fin d'octobre 1865; accaparé par ses charges officielles, il dut laisser le recueil en suspens. A cette date, la moitié seulement des livraisons de l'année étaient déjà parues. L'année prit fin sans que le silence fût rompu. Le 28 février 1866, *Le Courrier du Canada* invita les lecteurs à prendre patience, les dernières livraisons des *Soirées* de 1865 allaient bientôt paraître. Mais le silence n'en dura pas moins. Il fallut attendre jusqu'au 27 février 1867 pour voir enfin arriver les fascicules de juillet à décembre 1865. Le volume était surtout rempli par le long récit d'un *Voyage en Californie* de Philéas de Boucherville et des manuscrits anciens; Taché avait écrit un poème pour ouvrir le recueil et c'est lui qui l'achevait en publiant sa notice sur *L'île Saint-Barnabé*.

Mais, en appendice au dernier numéro, se trouvait un *Avis des éditeurs aux lecteurs des Soirées canadiennes*, daté de la veille de Noël 1866. Le texte, qui cite en entier une lettre du « principal soutien » du recueil, c'est-à-dire Taché, est rempli d'allusions piquantes au *Foyer canadien* de 1866; la reproduction de livres composés et imprimés en France, les chroniques légères et les revues du mois auraient signifié la déchéance pour les *Soirées*. (Et pour le *Foyer* donc ?)

> Vous avez inscrit au titre de votre publication ces mots : — *Recueil de Littérature Nationale*. Eh ! bien, que vos *Soirées* soient cela ou ne soient rien [...]. Gardez-vous [...] de transformer votre recueil pour le faire survivre à la dignité qui jusqu'ici l'a caractérisé, adoptez pour vos *Soirées*, en tout état de cause, la noble devise : *Bene sint aut non sint* (*S.C.*, V, p. 369 et suiv.).

Les *Soirées* s'accordaient ici une petite revanche, bien inoffensive en fait, puisque l'accord était rétabli depuis longtemps entre la maison Brousseau et le *Foyer*. Par l'intermédiaire du *Courrier du Canada*, dont ils étaient les propriétaires, les Brousseau s'étaient montrés très polis et fort corrects dès le lendemain de la dispute de 1862. Du côté

du *Foyer* on avait aussi observé la trève. Casgrain à lui seul a publié bien des articles, signés ou anonymes, dans le journal des Brousseau. Quant aux éloges du *Foyer* par le *Courrier*, ils foisonnent; qu'il suffise de mentionner le plus vibrant, celui du 14 février 1866.

Au surplus, les deux revues devaient connaître une sorte de réunion posthume. Le 17 février 1870, Léger Brousseau signait le billet suivant :

> Reçu de M. l'abbé Casgrain, agissant pour la Direction du *Foyer Canadien*, tout ce qui reste dudit *Foyer*, appartenant à la Direction. La seule condition exigée par les Directeurs du *Foyer* pour ce don est la publication du *Journal des Jésuites* [67].

Des séries considérables du *Foyer* rejoignirent donc celles des *Soirées* dans l'entrepôt de l'établissement Brousseau, rue Buade. Et l'édifice, où les deux revues attendaient les rares acheteurs, fut complètement détruit par un incendie, le 18 mars 1872; le bref récit du *Courrier du Canada* note justement parmi les pertes « importantes » celles des *Soirées* et du *Foyer* [68].

La collection complète des deux revues a donc ainsi acquis cette valeur nouvelle qui s'attache aux choses rares, mais qui souligne en même temps davantage qu'elles appartiennent à un passé irrémédiablement révolu et presque oublié.

— IX —

L'année 1867 marque la fin d'un mouvement; le groupe littéraire québécois, qui avait uni ses efforts quelques années plus tôt, a subi peu à peu l'effritement complet. *Les Soirées canadiennes* et *Le Foyer canadien* n'existent plus; Ferland et Garneau sont disparus, Crémazie en exil est « mort à l'existence littéraire [69] ». Taché et Gérin-Lajoie ont quitté Québec tous deux pour Ottawa, mais il y a longtemps que leurs relations ne dépassent plus le ton officiel; ils s'occupent d'ailleurs forcément l'un et l'autre à présent de tout, sauf de littérature. Chauveau, de retour à Québec comme premier ministre, va nommer Pamphile Lemay bibliothécaire de l'Assemblée législative, mais il s'absorbe, lui, dans ses charges d'administration. Fréchette, à Chicago, se compose un personnage de persécuté politique et profère violemment contre ses

67 *A.S.Q.*, Fonds *Casgrain*, comptes divers (liasse).
68 *Le Courrier du Canada*, 20 mars 1872.
69 *Crémazie à Casgrain*, 1866 (*A.S.Q.*, *Casgr.*, lettres, III, p. 2).

adversaires les diatribes de *La voix d'un exilé*. La Rue, qui continue d'enseigner à l'Université Laval, reste à peu près le seul de la vieille garde, à Québec, avec un Casgrain fatigué et souffrant des yeux, qui s'embarque à l'été pour la France [70].

Mil huit cent soixante avait marqué le ralliement de toutes les bonnes volontés autour d'une même ambition : créer une littérature nationale vivante. Ce qu'aucun individu isolé n'eût été capable d'entreprendre, le groupe enthousiaste s'unit pour l'accomplir : *Les Soirées canadiennes* furent fondées. Désormais la ferveur patriotique qui s'efforçait de devenir une vraie vie littéraire s'identifierait avec une réalisation positive.

Tout alla si heureusement que bientôt la majorité des collaborateurs jugea les cadres initiaux de la revue trop étroits et trop rigides. Le succès semblait imposer d'autres développements. La controverse très animée qui amena la fondation du *Foyer canadien* souligna encore davantage le caractère dynamique du groupe québécois.

En l'année 1862, tout allait bon train : activité intense, collaboration généreuse, sentiment d'un progrès extraordinaire depuis 1860. Nous n'insisterons jamais assez sur la nouveauté de ce climat. Les *Soirées* et le *Foyer* n'étaient pas seulement de simples recueils où trouvaient place des œuvres canadiennes plus ou moins passées; ils témoignaient d'une vie et d'un élan propres à communiquer à tous la certitude d'un avenir brillant. On n'avait pas tort de se croire au début d'une ère nouvelle. Nous savons néanmoins qu'en peu de temps tout allait retomber.

Au moment où le mouvement littéraire trouve enfin le moyen de s'exprimer, nous avons l'impression que son intérêt passe de la littérature à la machine de production. On est accaparé par l'exigence des rouages, par les sollicitations du cadre à remplir et à déborder. L'impératif patriotique fait oublier le souci littéraire. On néglige ou

[70] Nous nous demandons vainement pourquoi durant ce voyage de 1867, Casgrain ne rencontre pas Crémazie, avec lequel il a échangé plusieurs lettres peu auparavant et qu'il souhaitait tellement retrouver : « Que je voudrais avoir une heure d'entretien avec vous; je vous prouverais combien de sympathie vous comptez parmi les Canadiens » (*Casgrain à Crémazie*, 29 juin 1866 : *A.S.Q.C.L.*, III, p. 9). Il lui aurait apporté le réconfort de son amitié; il aurait pu le stimuler, obtenir peut-être la suite des *Trois morts* qu'il réclamait toujours. Pourtant Casgrain ne reverra le poète qu'en 1872. Sans doute ignorait-il l'adresse précise de Crémazie; leur correspondance passait par l'intermédiaire des frères d'Octave. On craignait peut-être en 1867 qu'une rencontre de Casgrain avec Crémazie pût provoquer une indiscrète publicité.

on craint d'établir une doctrine, d'approfondir une esthétique au-delà de ses apparences faciles. Le succès matériel des débuts masquait aux directeurs tout ce que leur effort comportait de fragile et d'incertain. Ils en firent trop tôt la rude expérience et ils durent la subir jusqu'au bout.

Ils s'étaient lancés dans l'entreprise avec beaucoup de zèle, n'exigeant rien en échange de leurs manuscrits; ils acceptaient même de défrayer chaque année le coût de leur propre abonnement. C'était un exemple qui aurait dû inciter tout le monde à appuyer généreusement une œuvre aussi désintéressée, mais le public répondit si mal que les vaillants finirent par se décourager.

> A quoi cela tient-il ? [écrivait Crémazie]. A ce que nous n'avons malheureusement qu'une société d'*épiciers* [...]. Les épiciers étant admis, nous n'avons malheureusement pas le droit de nous étonner si le *Foyer canadien*, qui avait deux mille abonnés à sa naissance, n'en compte plus que quelques centaines. Pendant plus de quinze ans j'ai vendu des livres et je sais à quoi m'en tenir sur ce que nous appelons chez nous, un homme instruit [71].

Cependant le public ne manquait pas de raisons pour justifier son défaut d'intérêt. Les *Soirées* étaient-elles vraiment une revue ? Certainement pas au début; et les directeurs s'en rendaient compte.

> Ce recueil sera beaucoup plus intéressant par la suite qu'il ne l'est aujourd'hui; et tel qu'il se publie aujourd'hui, il est plus intéressant à lire en volume que par livraisons [72].

Et la fondation du *Foyer* n'avait rien changé, c'est Crémazie qui le remarque.

> Dès la naissance du *Foyer canadien*, j'ai regretté de voir, comme dans les *Soirées canadiennes*, chacun de ses numéros rempli par une seule œuvre. Avec ce système, le *Foyer* n'est plus une revue; c'est tout simplement une série d'ouvrages publiés par livraisons. Une œuvre quelque belle qu'elle soit, ne plaît pas à tout le monde; il est donc évident que si, pendant cinq ou six mois, un abonné ne trouve dans le *Foyer* qu'une lecture sans attrait pour lui, il prendra bientôt votre recueil en dégoût et ne tardera pas à se désabonner. Si au contraire, chaque livraison apporte au lecteur des articles variés il trouvera nécessairement quelque chose qui lui plaira et il demeurera un abonné fidèle [73].

Crémazie a raison. Quand nous feuilletons aujourd'hui les *Soirées* ou le *Foyer*, nous contestons d'abord le choix des textes; il nous semble qu'on noircit vraiment beaucoup de papier. Et lorsqu'on publie ce

71 *Crémazie à Casgrain*, 10 août 1866 (*A.S.Q.C.L.*, III, p. 4).
72 *Gérin-Lajoie à Denis Gérin*, 17 mars 1862 (*A.U.O.G.L.*).
73 *Crémazie à Casgrain*, 29 janv. 1867 (*A.S.Q.C.L.*, III, p. 5).

qu'un prospectus appelle « des documents manuscrits de la plus grande valeur et du plus haut intérêt » (*F.C.*, I, p. 7), on fait presque toujours du remplissage, sans l'avouer. Les textes sont découpés d'une manière si arbitraire que souvent les livraisons se terminent au milieu d'une phrase [74]. Seul le dernier volume du *Foyer* se présente un peu différemment; avec sa chronique mensuelle il ressemble davantage à un périodique. Mais en se créant cette figure d'actualité il s'expose par contre à vieillir très vite; pour le lecteur d'aujourd'hui, le *Foyer* de 1866 est de tous le plus mal réussi; cependant au moment même où il paraissait, ce devait être le plus intéressant pour le public peu cultivé.

Ce ne devait pas être facile de tenir un juste milieu. En tout cas le changement, tout discutable qu'il demeure, venait trop tard; le public détaché de la revue ne pouvait plus être conquis, et le petit groupe de la direction déjà bien décimé n'avait plus l'entrain nécessaire pour recourir à la machine exigeante de la grande publicité (*F.C.*, IV, p. VII).

Les deux revues ont connu la faveur du public dans la mesure où elles demeurèrent en promesse. Les *Soirées* de 1861, sans réclame extraordinaire, avaient trouvé huit cent cinquante abonnés; le *Foyer* de 1863, profitant d'une publicité qui laissait prévoir une revue bien supérieure aux *Soirées*, et qui promettait un volume additionnel pour le même prix, avait dépassé les deux mille. Mais la plupart des lecteurs, qui se souciaient fort peu de littérature, délaissèrent vite une publication qui ne leur avait apporté qu'un médiocre plaisir. Pour les directeurs comment résoudre la difficulté ? Sans autre préparation technique, dans l'improvisation pure, était-il possible d'entretenir longtemps avec succès un recueil littéraire et historique ? La chute était fatale à plus ou moins brève échéance.

Mais que serait-il arrivé si la dispute de 1862 n'avait pas eu lieu ? Il est évidemment impossible d'obtenir une réponse satisfaisante à cette question. Il est fort possible que les *Soirées* fussent quand même tombées, quelques années plus tard, sans pourtant susciter le grand enthousiasme qui salua le *Foyer* naissant; l'importance démesurée que la querelle avait prise à la publication du *Mémoire* des Brousseau et

[74] Voir par exemple le volume I des *Soirées*. La cinquième livraison commence au milieu d'une phrase (p. 133); même chose pour la onzième (p. 333), la douzième (p. 365)...

de la *Réponse* de La Rue a permis pendant au moins un an la diffusion étonnante d'une revue littéraire au pays, en 1863 [75].

Il n'en reste pas moins que la controverse a produit un premier partage des forces et provoqué ainsi l'épuisement des réserves. Théoriquement, la dispute nous paraît sotte. Il est vraisemblable aussi que moins de brusque éclat eût assuré à l'unique revue plus de solidité, une valeur interne supérieure et une plus longue vie. Le succès trop facile du premier *Foyer* et son départ en flèche ont hâté sa disparition en lui créant des obligations qu'il ne pouvait pas longtemps soutenir.

Le système des primes par volumes séparés paraissait merveilleux, mais en pratique il devenait aussi un piège; en y recourant une fois, on s'engageait presque à doubler chaque année le volume ordinaire, au risque de décevoir les souscripteurs et de les perdre, si on hésitait; la prime, rendue normale quand tout allait bien, paraissait encore plus nécessaire dans le cas d'une baisse considérable des abonnements. Une prime sous la forme de livraisons additionnelles plus ou moins étendues aurait été plus viable, moins coûteuse et moins astreignante; son effet devant le public dépendait simplement de la publicité dont on saurait l'entourer. En fait, telle que la chose se pratiquait, dès la seconde année du *Foyer*, la prime faisait partie de la routine; elle n'était plus un cadeau, mais un dû.

Il faut admettre cependant que les deux volumes de *La littérature canadienne entre 1850 et 1860*, distribués la première et la deuxième année, s'adaptent fort bien au genre du *Foyer*. La prime de 1865, *Les Chansons populaires du Canada*, publiées avec grand soin (paroles et musique), constituent un ouvrage des mieux venus, qui a connu plusieurs éditions et qui continue de retenir l'attention des folkloristes d'aujourd'hui. Nous croyons même qu'une étude systématique et soutenue des chansons populaires du pays aurait pu renouveler la poésie canadienne, en lui fournissant avec des thèmes pleins de sève et de fraîcheur un moule mieux adapté au talent des poètes et des lecteurs que le grand attirail de l'éloquence romantique. Gérin-Lajoie avait raison de déclarer que s'il était jamais condamné à l'exil et qu'il ne pût apporter avec lui qu'un seul livre, il aurait choisi les *Chansons populaires*; mieux que tout autre, ce seul volume lui aurait rappelé

75 Pour juger du rayonnement géographique du *Foyer*, voir la *Liste des abonnés* publiée en 1863.

la patrie absente [76]. Mais un homme du type de Casgrain n'avait pas le discernement ni la simplicité nécessaires pour orienter ses amis et lui-même sur cette voie de création. Reconnaissons cependant qu'Aubert de Gaspé, Taché, La Rue avaient du goût pour ce genre de poésie populaire et sans prétention, qui rejoignait par son côté naïf et spontané l'inspiration des chères légendes, sans laisser prise cependant aux procédés de l'emphase romantique; mais les poètes préféraient le lyrisme des vers ronflants et des grandes strophes.

Que le mouvement littéraire de 1860 ait accepté toutes les bonnes intentions, qu'il se soit accommodé tant bien que mal des goûts les plus disparates, nous en trouvons la preuve dans la publication du *Fratricide* immédiatement après les *Chansons populaires*. Comment qualifier le choix de ce quatrième volume de prime ?

> Ce que je ne comprends pas, dit Crémazie, pardonnez-moi ma franchise, c'est le choix que les directeurs ont fait du *Fratricide*. D'abord ce n'est pas une nouveauté, car dans les premiers temps que j'étais libraire, il y a vingt ans, nous vendions ce livre. Puisque vous faites une part aux écrivains français, il me semble qu'il faudrait prendre le dessus du panier. Le vicomte Walsh peut avoir une place dans le milieu du panier, mais sur le dessus, jamais. J'ai un peu étudié les œuvres littéraires du XIXe siècle, j'ai lu bien des critiques, et jamais, au grand jamais, je n'ai vu citer l'auteur du *Fratricide* comme un écrivain du premier ordre; et s'il me fallait prouver qu'il est le premier parmi les seconds, je crois que je serais fort empêché [77].

On peut en dire tout autant pour la plupart des textes français, *Études littéraires* et autres, qui occupent les cent dernières pages du volume.

C'était donc là le fruit de cette « scrupuleuse attention » dont parlait le prospectus de 1866 : « ... des œuvres remarquables par le style et le bon goût, qui pourront sans crainte être proposés comme modèles à la jeunesse » (*F.C.*, IV, p. V).

Crémazie avait d'ailleurs déjà eu l'occasion d'exprimer son avis sur un sujet semblable; en commentant un médiocre poème intitulé *Maman a toujours raison*, paru dans le *Foyer* de 1863.

> Après avoir donné asile à la maman de M. X (Emm. Blain de Saint-Aubin) vous n'aviez plus le droit de vous montrer bien difficiles. Avez-vous donc mis de côté cette règle, établie dès la fondation des *Soirées canadiennes*, que les écrivains du pays devaient seuls avoir accès

[76] Voir Louis LEJEUNE, *Dictionnaire général... d'Histoire du Canada*, Ottawa, Ed. de l'Université, 1931, t. I, p. 680.

[77] *Crémazie à Casgrain*, 29 janv. 1867 (*A.S.Q.C.L.*, III, p. 5).

au *Foyer* ? S'il en est ainsi, je le regrette, car ce recueil perdra ce qui faisait son principal cachet.

Du moment que vous avez abandonné cette ligne de conduite qui me paraissait si sage, ne croyez-vous pas qu'il vaudrait mieux alors donner à vos abonnés les œuvres des écrivains éminents du jour, que d'ouvrir votre répertoire aux minces productions des rimailleurs français échoués sur les bords du Saint-Laurent ? J'admets volontiers que la *Maman* de M. X a toujours raison, mais êtes-vous bien sûr en admettant cette respectable dame, d'avoir eu raison [78] ?

Nous comprenons, à la lecture de toutes ces observations pleines de bon sens critique, la perte qu'a été le départ de Crémazie pour l'exil. Le dynamisme, il est vrai, et même le surmenage de certains de ses amis, en particulier de Casgrain, sans nulle intention mauvaise l'avaient quelque peu relégué dans l'ombre, au moment où l'on voulait identifier la littérature nationale avec une revue mensuelle. Mais de tout le petit groupe, Crémazie était le seul qui avait l'expérience des auteurs et l'esprit critique suffisant pour guider une revue littéraire dans la juste voie. « Ce qui manque chez nous, disait-il, c'est la critique littéraire [79]. »

Casgrain était-il de même taille ? Il était plus entreprenant, mais sa formation littéraire restait très étroite et passablement superficielle. Il n'avait pratiqué que les auteurs romantiques et reconnaissait fidèlement Chateaubriand et Lamartine pour ses dieux littéraires (*S.*, I, p. 37). Bien qu'il eût un goût inné pour les lettres, son ascension au firmament littéraire québécois s'accomplit à l'improviste en 1860. Du jour au lendemain, il devient l'architecte du temple futur de la littérature canadienne qui « est encore à créer pour ainsi dire [80] ». Mais zèle et compétence appartiennent à des ordres bien différents et trop souvent cloisonnés : on ne s'improvise pas un maître littéraire. Passionnément romantique, « Casgrain ne se rend pas compte très exactement de ce qu'il entend par le romantisme. Nous sentons qu'il aurait du mal à le définir. Pour lui encore, comme pour ses précurseurs, le romantisme est représenté par certains écrivains ayant des qualités arrêtées qui diffèrent des auteurs des siècles précédents; mais a-t-il jamais songé à analyser cette différence [81] ? » Il réduit aisément tout

78 *Crémazie à Casgrain*, 2 avril 1864 (*A.S.Q.C.L.*, III, p. 1).
79 *Crémazie à Casgrain*, 1866 (*A.S.Q.C.L.*, III, p. 2).
80 Casgrain, *Légendes canadiennes*, Québec, Brousseau, 1861, p. 9.
81 Laurence-A. Bisson, *Le Romantisme littéraire au Canada français*, Paris, Droz, 1932, p. 163.

le romantisme au mysticisme littéraire et chrétien, devant quoi tout ce qui est « classique » est présumé païen. Il ne nous appartient pas ici de traiter à fond ce problème, mais nous ne serions pas surpris que l'attitude gaumiste de Casgrain provienne de notions un peu brèves et confuses d'histoire littéraire et religieuse. Ce qui importe pour l'instant, c'est de savoir que l'abbé Casgrain ne pouvait pas donner une couleur bien définie à un mouvement littéraire collectif. Sans le vouloir peut-être (c'était si naturel) il travaillait à se créer et à se conserver une renommée personnelle. Opportuniste reconnu [82], il embellissait avec soin sa façade et masquait habilement ses failles. Il était vite satisfait d'un manuscrit; il avait trop souci de son rôle d'animateur officiel et de « protecteur de la bonne littérature canadienne [83] » pour s'ériger en censeur sévère des auteurs bienveillants.

Crémazie, il est vrai, avait dit à Casgrain, après avoir lu son long article sur *Le mouvement littéraire en Canada* : « Personne n'est mieux doué que vous pour créer au Canada la critique littéraire [84] »; mais il aurait fallu une trop forte dose d'humilité à Crémazie pour ne pas être charmé d'un essai qui ne tarissait pas d'éloges à son endroit.

Quoi qu'il en soit, il nous paraît difficile de dégager Casgrain des erreurs de goût commises par le *Foyer* en 1866; d'autant plus que Gérin-Lajoie n'était plus là et que notre abbé, avec La Rue, était le seul de « la vieille garde » qui demeurât sur la brèche.

Malgré toutes ses faiblesses et ses défauts évidents nous devons admirer cet effort tenté en 1860. Il suffit encore d'ouvrir l'un ou l'autre des nombreux volumes des *Soirées*, du *Foyer* ou des annexes, pour retrouver parmi tant de pages vieillies des figures qui nous intéressent toujours : Ferland, Taché, La Rue, Casgrain, Aubert de Gaspé, Crémazie, Gérin-Lajoie et, plus rares, Fréchette, Lemay, Alfred Garneau...

La collection complète des *Soirées* et du *Foyer*, sans compter les feuillets, *Mémoire* et *Réponse*, comprend dix-huit volumes :

Les *Soirées canadiennes*	5
Le *Foyer canadien*	4

[82] Son ami Joseph Marmette le lui dira dans une lettre du 9 juin 1873 (*A.S.Q. C.L.*, VI, p. 59), où il parle de sa « qualité hautement reconnue d'*opportuniste* » (c'est Marmette qui souligne).

[83] Aubert de Gaspé, *Dédicace* inédite des *Anciens Canadiens* (*A.S.Q.C.L.*, I, p. 119).

[84] *Crémazie à Casgrain*, 1866 (*A.S.Q.C.L.*, III, p. 2).

Les primes du *Foyer*	4
Les *Anciens Canadiens*, 1re et 2e éd.	2
Registres de Notre-Dame de Québec de Ferland	1
Marie de l'Incarnation de Casgrain	1
Les *Mémoires* d'Aubert de Gaspé	1
	18

Il aurait fallu à Québec en 1865-1866 un Crémazie avec près de lui, se soutenant et s'éclairant l'un l'autre, un Casgrain enthousiaste et dynamique. Malgré tous les départs, malgré la pénurie des collaborateurs et des abonnés, malgré l'inévitable concurrence de la *Revue canadienne* de Montréal, l'année 1866, au lieu d'être un terme eût pu n'être qu'une épreuve; ou tout au moins eût-on sauvé la face [85].

Parce qu'il est tombé trop tôt avec les deux revues qui l'incarnaient, il ne faudrait pourtant pas croire que le mouvement littéraire de 1860 n'ait pas atteint au moins partiellement son but. Il a eu le tort de s'identifier trop complètement avec ses revues et d'y engager toutes ses énergies; l'inventaire détaillé que nous avons dressé des faits et gestes des principaux collaborateurs ne laisse aucun doute à ce propos. Mais le mouvement a quand même servi à ébranler un tant soit peu l'apathie du public. Il n'a pas suscité la pléiade de jeunes auteurs dont on avait rêvé. Il n'a pas non plus été le théâtre d'une évolution littéraire véritable; l'éclectisme le plus large a toujours régné dans l'élaboration des deux revues. On n'avait au départ rien d'autre que les principes d'un vague romantisme, qu'on retrouve inchangé dans les années suivantes. Des hommes aussi différents que Ferland, Casgrain, Taché, Gérin-Lajoie ont pu s'en accommoder.

Mais sans ce réveil collectif, nous n'aurions peut-être jamais connu Philippe Aubert de Gaspé, ce débutant de soixante-quinze ans, qui réussit le plus naturellement du monde une belle œuvre de patriotisme et de finesse. N'eût-il eu pour seul effet que de révéler l'auteur des *Anciens Canadiens*, le mouvement n'aurait pas été vain. Il a fait tout de même davantage; en groupant pour un temps des énergies qui jamais

85 D'autres publications seront lancées qui prolongent sans doute le mouvement des *Soirées* et du *Foyer*. *L'Opinion publique*, hebdomadaire illustré de 16 pages fondé en 1870 par Georges Desbarats paraîtra jusqu'en 1883; Casgrain y publiera de nombreux articles dont les plus célèbres restent ses fameuses *Silhouettes littéraires*, en 1872.

Les Nouvelles Soirées canadiennes, fondées par Louis-Hippolyte Taché, neveu de Joseph-Charles, voudront expressément poursuivre le mouvement que nous avons étudié. Ce nouveau recueil durera sept années, de 1882 à 1888.

auparavant n'avaient fait cause commune, il a forcé plus d'un amateur à faire sa part, tout inégal qu'en reste le résultat. Un homme comme Casgrain y a certainement gagné de l'expérience dans le métier d'écrivain et dans ce rôle d'éveilleur qu'il voudra exercer toute sa vie.

En 1860 tout devait être national : historien national, poète national, littérature nationale. Comment se fonde une littérature nationale ? Il faut de tout pour que surgisse un jour un chef-d'œuvre. On ne crée une littérature qu'en écrivant...

Nous pouvons certes déplorer les faiblesses des auteurs que nous avons nommés, mais nous admirons leur rêve ambitieux et leur noble désir. Et si jamais l'avenir réserve dans ses secrets des œuvres canadiennes grandes et mûres, les pionniers auront toujours l'honneur d'être venus les premiers et d'avoir osé commencer.

Réjean Robidoux, o.m.i.,
professeur à la Faculté des Arts.

L'implantation de l'Église catholique en Colombie-Britannique 1838-1848

(suite)

IV. — LES JÉSUITES EN NOUVELLE-CALÉDONIE.

A. Les expéditions du P. de Smet.

Dès 1841 et 1842, le P. de Smet prenait contact avec la tribu des Kootenays dont le territoire s'étendait au nord et au sud de la frontière actuelle entre le Canada et les États-Unis. Le P. Morice conjecture, sans raisons suffisantes, semble-t-il, que le grand missionnaire dut alors pénétrer en territoire britannique [164].

Dans une lettre du 31 décembre 1841 adressée de la mission Sainte-Marie à un de ses confrères, le P. de Smet énumère les tribus où il a prêché l'Évangile :

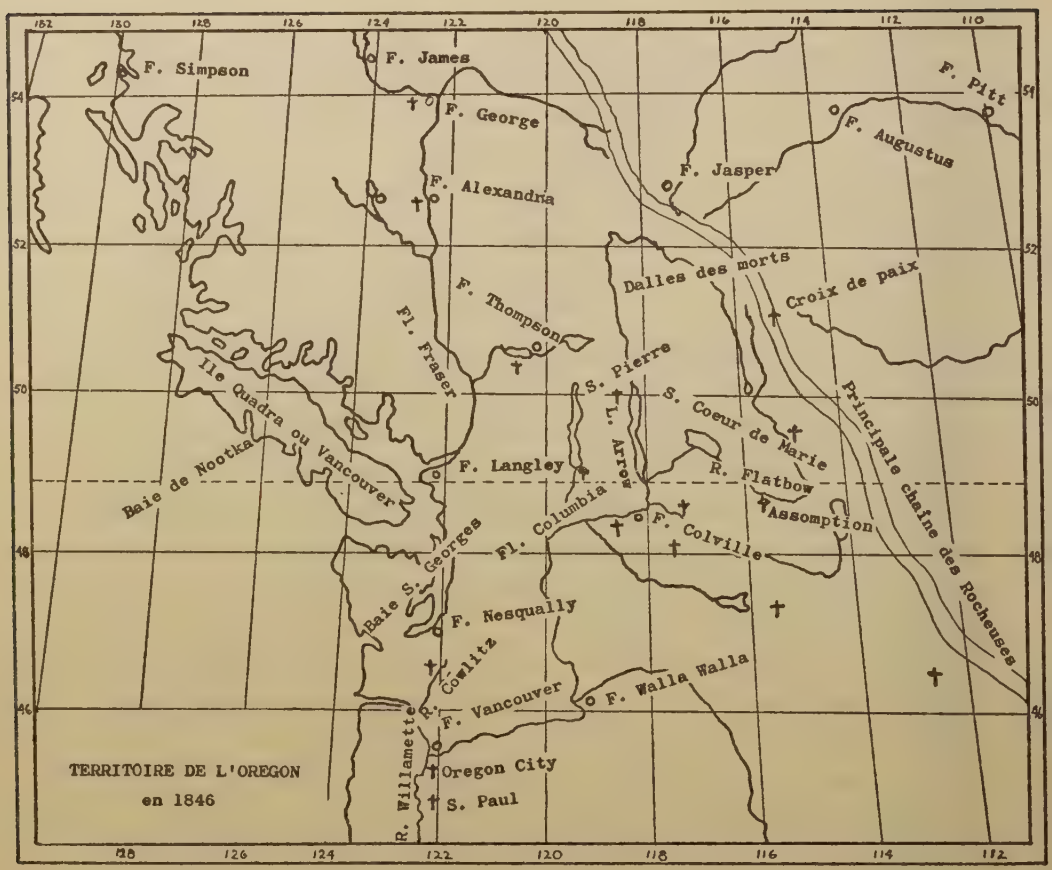
> Toute la nation Tête-plate convertie, quatre cents Kalispels déjà baptisés, ainsi que quatre-vingts Nez-percés, plusieurs Cœurs-d'alène, Kootenays et Pieds-noirs; les Serpens, les Simpoils, les Chaudières et une foule d'autres peuples qui nous tendent les bras [165] [...].

Dans une relation datée de l'été suivant, le missionnaire, en racontant le voyage qu'il fit au printemps de 1842 pour s'approvisionner au fort Vancouver et rencontrer les missionnaires canadiens de la Willamette, nous raconte en détail une visite qu'il fit chez les Kootenays :

> Me trouvant dans la Prairie-aux-chevaux, belle plaine de la Rivière-à-Clark, j'appris que trente loges de Skalz ou Kootenays n'en étaient éloignées que de deux bonnes journées de marche. Comme ils n'avaient jamais vu de prêtre sur leurs terres, je pris le parti d'aller leur rendre une visite, en attendant la descente de l'esquif qui ne pourrait partir que six jours plus tard. Deux métis me servirent d'escorte et de guides. Nous galopâmes et trottâmes toute la journée, de manière à mettre derrière nous une distance d'environ soixante milles. Nous passâmes une nuit tranquille dans un profond défilé, couchés près d'un bon feu, mais à la

[164] Adrien Morice, o.m.i., *Histoire de l'Eglise catholique dans l'Ouest canadien*, t. IV, p. 90; id., *History of the Northern Interior of British Columbia*, p. 225.

[165] Joseph de Smet, s.j., *Voyages aux Montagnes Rocheuses et une année de séjour chez les tribus indiennes du vaste territoire de l'Orégon*, p. 240.



belle étoile. Le lendemain 14 avril, après avoir traversé plusieurs montagnes et vallées où nos chevaux trouvèrent de la neige jusqu'au ventre, nous arrivâmes vers les trois heures après midi en vue du camp des Kootenays [166].

La réception fut cordiale. Les Indiens manifestèrent leur intention d'embrasser la religion catholique qu'ils connaissaient déjà par un Iroquois habitant parmi eux depuis trente ans et par un jeune Canadien qui s'était également joint à eux. Aussi le missionnaire peut-il, dès le lendemain, baptiser tous les enfants et neuf adultes parmi les plus instruits, dont la femme de l'Iroquois. Le midi même il quittait le village accompagné de toute une escorte. Les guides Kootenays se séparèrent de lui le 16 avril de grand matin [167].

166 Relation datée du 15 août 1842, du fort Madison, dans *Voyages...*, p. 265.
167 *Ibid.*, p. 266-268; le nombre des baptêmes administrés chez les Kootenays se montait à 82 (*ibid.*, p. 289).

Les Okanagans bénéficièrent aussi de l'apostolat du P. de Smet. Au commencement de mai 1842 le missionnaire arrivait à Colville d'où il devait partir pour Vancouver. Son voyage ayant été retardé par la crue des eaux, il en profita d'abord pour visiter les Indiens des environs du fort puis, le 13, il se mit en route pour le territoire des Okanagans. Après quelques jours de marche l'on atteignit le premier camp des Indiens de cette nation [168]. Nous laissons au P. de Smet le soin de nous décrire, à sa façon, la réception dont il fut l'objet :

> Vers le soir nous rencontrâmes le premier camp des Okanakanes : ils nous reçurent avec la plus grande cordialité. Le chef, qui était venu au-devant de nous [...] se mit à notre suite avec tout son camp; et le bruit de ma visite s'étant répandu dans toutes les directions, on vit sortir de tous côtés des défilés et des gorges des montagnes des bandes d'Indiens qui s'étaient dispersés pour faire leur récolte de racines. Plusieurs malades me furent présentés sur mon passage pour recevoir le baptême dont ils connaissaient déjà l'importance.
>
> Avant d'arriver sur les bords du lac Okanakane, lieu fixé pour le rendez-vous, je me vis entouré de plus de deux cent cavaliers; un pareil nombre d'autres nous y attendaient déjà. Nous récitâmes ensemble la prière du soir, et je fis l'instruction. L'interprète et Martin continuèrent les conversations religieuses bien avant dans la nuit; c'était, comme parmi les Stietshoi [169], une incroyable avidité d'entendre la parole de Dieu. Toute la journée du lendemain se passa encore en prières, cantiques et instructions; j'y baptisai cent-six enfants et quelques personnes âgées; et l'endroit où nous étions, reçut le nom de *Plaine-de-la-Prière.*
>
> Il me serait impossible d'exprimer le bonheur de ces hommes affamés du pain de la parole divine. Quel bien ne ferait pas un Missionnaire résidant au milieu de ces peuplades si avides de se faire instruire et si dociles aux grâces du Seigneur [170] !

Après avoir laissé à ses néophytes quelques règlements et leur avoir donné ses avis, le P. de Smet les quittait pour revenir, en trois jours, à Colville, où il s'embarquait le 30 mai pour descendre la Colombie [171].

Quelques années plus tard le célèbre Jésuite, au cours d'un des voyages les plus aventureux de sa carrière, devait traverser à deux reprises une bonne partie du territoire actuel de la Colombie-Britannique. Son intention était de visiter les Pieds-Noirs, à l'est des Rocheuses, afin de négocier un traité de paix entre eux et les Têtes-Plates. L'entreprise était périlleuse et non seulement les pères Accolti et Nobili, mais

168 *Ibid.*, p. 276-279.
169 Ailleurs il est question de « Shuyelpis » (Chaudières) (*ibid.*, p. 277, 279).
170 *Ibid.*, p. 279-280.
171 *Ibid.*, p. 280.

encore M. Fraser, le commandant du poste de la Compagnie, à Colville, tentèrent en vain de l'en dissuader. Lui-même, conscient des dangers qu'il courait, se déclarait simplement heureux d'offrir à Dieu le sacrifice de sa vie [172].

Parti de Kettle-Falls le 4 août, le P. de Smet arrive le surlendemain à la mission Saint-Ignace, chez les Kalispels, où résident les pères Hoecken et Ravalli, qui desservent les tribus voisines [173]. Il se remit en route le 9, remontant en canot la rivière Pend-d'Oreille et envoyant conduire ses chevaux au lac du même nom où il fit la rencontre de P. S. Ogden. De là on se dirigea à travers forêts et marécages dans la direction de la vallée de la Kootenay (Flatbow) [174]. Voici comment le missionnaire raconte son séjour à cet endroit :

> Depuis mon arrivée chez les Indiens, la fête de la glorieuse Assomption de la bienheureuse vierge Marie a toujours été pour moi un jour de grande consolation. J'avais du temps pour les préparer à la célébration de cette fête solennelle. Grâce aux instructions et aux conseils d'un brave canadien, M. Berland [175], qui a longtemps résidé parmi eux en qualité de marchand, j'ai trouvé la petite tribu des Arcs-à-Plat docile et dans les meilleures dispositions pour embrasser la foi. Ils étaient déjà instruits des principaux mystères de la religion. Ils chantaient des cantiques en français et dans leur langue [176]. Ils sont au nombre d'environ quatre-vingt-familles. Je célébrai la première messe qui ait été dite dans leur pays. Le saint sacrifice terminé, dix adultes déjà avancés en âge et quatre-vingt-dix enfants reçurent le baptême. Les premiers étaient très attentifs à toutes nos instructions. Dans l'après-midi l'érection d'un calvaire se fit avec autant de solennité que les circonstances pouvaient le permettre. [...] La croix fut dressée sur le bord d'un lac, et la station reçut le beau nom de l'Assomption [177].

Au bout de quelques jours le P. de Smet laisse cet endroit pour se rendre chez les Kootenays proprement dits. Le 25 il arrivait à la prairie du Tabac où il s'était déjà rendu une première fois en 1842. Les Indiens paraissaient avoir mis en pratique les recommandations qu'il leur avait alors laissées. Dès le lendemain le P. de Smet célèbre

172 Nobili à Roothaan, 31 août 1845, dans Gilbert J. GARRAGHAN, s.j., *The Jesuits of the Middle United States*, t. II, p. 332.

173 L. à Rosati, Baie de Kalispel, 7 août 1845, dans Joseph DE SMET, s.j., *Oregon Missions and Travels over the Rocky Mountains in 1845-1846*, p. 110-111.

174 L. à Rosati, Station de l'Assomption, 17 août 1845 (*ibid.*, p. 112-115).

175 La traduction française que nous utilisons (*Missions de l'Orégon...*, traduit par M. Bourliz, Paris, Poussielgue-Rusand, 1848) porte, p. 95, Bertrand; il s'agit d'Edouard Berland ou Breland (*ibid.*, p. 100 et MORICE, *Histoire de l'Eglise...*, t. IV, p. 204).

176 Le traducteur, qui s'adonne à la fantaisie, nous dit : « Ils chantaient des cantiques en français et en canadien » (p. 95).

177 DE SMET, *Oregon Missions...*, p. 120-121.

la messe et baptise cent cinq personnes dont vingt adultes. Comme on célébrait la fête du Cœur Immaculé de Marie il voulut donner ce nom à cette station, située au nord du 49°, sur la Kootenay. Après avoir érigé une croix il se remettait en route le 30 vers les sources de la Colombie [178].

Dans une lettre du 9 septembre au P. Joset, le missionnaire indique sa position :

> Me voilà donc aux sources de la Colombie, en vue des deux beaux lacs qui donnent naissance au plus grand, mais aussi au plus dangereux fleuve de ces contrées. Ma loge est dressée sur le bord du premier ruisseau qui vient lui payer tribut, après avoir roulé ses bruyantes eaux de cascade en cascade sur les rochers inaccessibles qui sont à ma droite [179].

Il s'étend un peu sur les contacts qu'il vient d'avoir avec les Indiens de l'intérieur :

> Ce qu'il m'en a coûté de privations et de fatigues, je ne m'en souviens plus; mais ce que je n'oublierai jamais ce sont les grâces que le Seigneur a semées sur mes pas, ce sont les heureuses dispositions de tant de peuplades inconnues, que j'ai trouvées si avides d'entendre la divine parole, si empressées à demander le baptême, et que j'ai laissées prosternées de reconnaissance au pied du signe de notre Rédemption [180].

Le missionnaire ne croyait plus trouver, aux pieds même des Rocheuses, personne à qui dispenser son ministère. Voici pourtant la surprise qui l'attendait :

> Mais [s'exclame-t-il] en quel endroit du désert les Canadiens n'ont-ils pas pénétré ? Le roi qui trône dans ce pays solitaire, est un brave habitant de Saint-Martin (Canada), qui depuis vingt-six années a quitté sa patrie. Son palais est construit de treize peaux d'orignal, et, pour me servir de ses propres expressions, il possède assez de chevaux pour y loger son petit train, c'est-à-dire, sa femme et ses sept enfants avec tout son modeste avoir; libre à lui de tenir sa cour (de dresser sa tente) partout où il veut, sans que personne vienne lui en disputer le droit. [...]
>
> Entouré de tant de grandeurs terrestres, paisible possesseur de tous les châteaux de granit dont la nature a embelli ses domaines, seigneur solitaire de ces majestueuses montagnes qui élèvent jusqu'aux nues leurs cimes glacées, Morigeaux n'oublie pas son devoir de chrétien. Tous les jours, soir et matin, on le voit au milieu de sa petite famille à genoux, réciter pieusement ses prières. Depuis plusieurs années, il désirait ardemment rencontrer un prêtre; dès qu'il sut mon arrivée, il accourut

178 *Ibid.*, p. 126-128. D'après la carte du P. de Smet que nous avons reproduite dans ses grandes lignes, cette station est au nord du 49°. C'est aussi l'opinion du P. Garraghan : « The Station of the Immaculate Heart of Mary was situated on the Arc à Plat or McGilvray River north of the American border » (*op. cit.*, t. II, p. 338, n. 217).

179 L. au P. Joset, 9 septembre 1845, dans *Annales de la Propagation de la Foi* (Lyon) *(A.P.F.L.)*, 18 (1846), p. 518.

180 *Ibid.*, p. 521.

> en hâte pour procurer à sa femme et à ses enfants l'insigne bonheur du baptême. Cette faveur lui fut accordée le jour de la Nativité de la très-sainte Vierge, ainsi qu'aux enfants de trois familles indiennes qui le suivent dans ses différentes migrations. Ici encore, le saint sacrifice de la messe fut offert pour la première fois. Morigeau s'approcha de la sainte table. En mémoire de tant de bienfaits, une grande croix fut plantée dans une prairie que nous appelâmes *la plaine de la Nativité* [181].

Dès le lendemain le P. de Smet faisait ses adieux à Morigeau et à ses compagnons de chasse, des Sioushwaps [182]. Le 15 il parvenait à la ligne de partage des eaux. Une croix fut érigée en signe de paix et le Jésuite traversait les Rocheuses par la passe de Whiteman pour venir rejoindre la rivière de l'Arc (Bow) à l'endroit où se trouve maintenant la ville de Canmore, en Alberta [183].

Le P. de Smet ne put réussir à rencontrer les Pieds-Noirs comme il se l'était proposé. Il se dirigea alors vers le fort Edmonton (appelé aussi Augustus à ce moment) où il parvenait le 31 décembre. M. Thibault, prêtre du diocèse de Saint-Boniface, l'y rencontra peu après comme il le raconte à Mgr Provencher :

> Je suis ici depuis le 3 de ce mois et le R.P. de Smet y est arrivé la veille du jour de l'an. Il est arrivé au fort de la montagne sur la rivière du Pas l'automne dernier. Il cherchait à rencontrer les Pieds-Noirs ennemis des Têtes-Plates afin de faire la paix avec eux; il se mit en route à travers les prairies cherchant à rencontrer quelques camps de cette féroce nation. Son guide l'abandonna et il erra longtemps dans les prairies avec beaucoup de misère; enfin il est ici où il va passer le reste de l'hiver et s'en retournera par le chemin qu'il a suivi en traversant la montagne [184].

Au mois d'avril on trouve le P. de Smet au fort Jasper. Au début de mai il est aux sources de l'Athabaska où il prend contact avec

181 *Ibid.*, p. 521-523; MORICE, *Dictionnaire des Canadiens et des Métis de l'Ouest*, p. 203, donne Morigeon; il ne semble rien savoir de plus sur lui que ce que rapporte ici le P. de Smet; GARRAGHAN (*op. cit.*, t. II, p. 333, n. 202) rapporte qu'en 1921 un des enfants baptisés par le P. de Smet, Baptiste Morigeau, vivait encore. Plusieurs Indiens du district de Cranbrook continuent à porter ce nom. A remarquer que la traduction du P. Morice utilisée ici semble rendre très imparfaitement les « propres expressions » de Morigeau; le texte anglais porte : « [...] he *embarks* on horseback with his wife and seven children, and *lands* wherever he pleases. »

182 De Smet à Rosati, Au pied de la Croix-de-paix, 15 septembre 1845, *Oregon Missions...*, p. 137.

183 *Ibid.*, p. 143-144; voir GARRAGHAN, t. II, p. 333, n. 201.

184 L. du 6 janvier 1846, Edmonton, dans *Bulletin de la Société historique de Saint-Boniface (B.S.H.S.B.)*, t. III, p. 253; voir Provencher à Signay, Saint-Boniface, 16 juin 1846 (*ibid.*, p. 243) : le P. de Smet a passé une partie de l'hiver avec M. Thibault et est repassé les montagnes sans rencontrer les Pieds-Noirs; Thibault à Provencher, Edmonton, 6 mai 1846 (*ibid.*, p. 254) : le P. de Smet vient de partir pour traverser les montagnes.

quelques familles d'Indiens de la Nouvelle-Calédonie. Nous laissons encore la parole au missionnaire :

> Dans le voisinage de la rivière de la Miette, nous rencontrâmes une de ces pauvres familles de Porteurs, ou Ltaoten [185] de la Nouvelle-Calédonie, dont je vous parlai dans une lettre précédente. Ils nous aperçurent du sommet de la montagne qui domine la vallée que nous traversions, et, voyant que nous étions des blancs, ils s'empressèrent de venir à nous. Ils parurent charmés de nous rencontrer, surtout lorsqu'ils découvrirent que j'étais une Robe-Noire. Ils se pressèrent autour de moi, et me demandèrent le baptême avec des instances qui m'arrachèrent des larmes, bien que je ne puisse accorder cette faveur qu'à deux de leurs plus petits enfants : les autres avaient besoin d'instruction, mais il n'y avait point d'interprète. Je les engageai à retourner vite dans leur propre pays, où ils trouveraient une Robe-Noire qui les instruirait [186].
>
> Ils firent le signe de la croix, récitèrent quelques prières dans leur propre langue, et chantèrent quelques cantiques avec une grande dévotion apparente [187].

Se joignant à la brigade de la Compagnie de la Baie-d'Hudson, le P. de Smet traversait les montagnes pour se trouver le 10 mai au campement des berges. On se mit à descendre la Colombie, le P. de Smet refaisant le trajet parcouru en 1838 par les abbés Blanchet et Demers [188].

Le missionnaire trouva, campées sur les bords du lac Arrow, quelques familles appartenant à la tribu des Chaudières; leur chef, Grégoire, avait été baptisé en 1838 par M. Blanchet. Le P. de Smet passa plusieurs jours à instruire ces Indiens puis les baptisa. Il parle à cette occasion de la station Saint-Pierre, qu'il situe sur la rive droite du lac Arrow supérieur. En passant à l'embouchure de la Kootenay (Flatbow) il désigne le site qui conviendrait pour la construction d'une église. A la fin de mai il était déjà au fort Colville [189].

185 Voir Morice, *Histoire de l'Eglise...*, t. IV, p. 202 : « *Sic* pour *Lhtha-o'ten*, forme singulière du nom d'une sous-tribu porteur, celle des « gens du Fraser » (Lhthakhoh). Cette appellation est propre aux Porteurs du fort Georges et des bois en amont. »

186 Allusion à la mission du P. Nobili dont nous allons parler.

187 *Oregon Missions...*, p. 199-201; nous empruntons le texte français à Morice, *Histoire de l'Eglise...*, t. IV, p. 202. La traduction de Bourliz est hautement fantaisiste; on a vraiment rendu un mauvais service à l'histoire en laissant imprimer sans contrôle une version aussi contrefaite des *Oregon Missions...* Le récit que nous avons cité est, par erreur, daté du 6 mai 1845, dans *Oregon Missions...*, texte original, comme dans la traduction française; Morice a ainsi été complètement induit en erreur et place cet épisode avant la visite aux Kootenays (août 1845), puis fait repartir le P. de Smet pour le pays des Pieds-Noirs (*op. cit.*, t. IV, p. 202-204).

188 *Oregon Missions...*, p. 203-215.

189 *Ibid.*, p. 216-220.

Le P. de Smet méritait que son nom demeure attaché à l'histoire religieuse de la Colombie-Britannique, au double titre de ses travaux personnels et de sa gouverne de la mission jésuite d'Orégon. Malgré les restrictions qu'il y a peut-être lieu de mettre dans les éloges qui lui sont adressés, l'on peut dire qu'il a fait preuve d'un zèle véritable pour les missions de la Nouvelle-Calédonie et qu'il manœuvra de son mieux pour en assurer le succès [190].

B. Les travaux du P. Nobili.

Il a été longuement question plus haut de l'expédition de l'abbé Demers en Nouvelle-Calédonie, en 1842-1843. Des documents contemporains, il ressort nettement deux choses : d'abord que cette expédition de l'abbé Demers est une conséquence directe de la visite du P. de Smet à Saint-Paul-de-la-Willamette [191]; ensuite, que dans la pensée des deux missionnaires canadiens l'on ne faisait ainsi que frayer la voie aux Jésuites qui ne devraient pas tarder à prendre la relève : « Les Pères devaient s'avancer vers la Baie Puget et la Calédonie au printemps de l'année suivante », écrivait l'abbé Blanchet [192]. Le P. de Smet étant parti pour l'Europe, la prise en charge de la mission par les Jésuites s'en trouvait d'autant retardée et l'on regrettait le retard ainsi apporté à l'évangélisation des indigènes. L'abbé Demers s'en expliquait à l'évêque de Québec. Cette lettre nous laisse voir en même temps l'intention du missionnaire de faire profiter ses successeurs de l'expérience acquise au cours de son séjour chez les Indiens de l'intérieur :

> **Je crois avoir dans mon rapport, tant imparfait qu'il est, par le peu de bien que j'ai pu opérer, donné une idée de celui qui reste à faire. Mon regret est que cette mission n'ait pu se continuer cette année. Je comptais sur le retour du Père De Smet; mais il a jugé à propos [...] de passer en Europe [...]. J'ai eu soin d'envoyer au Père De Smet un récit abrégé de ma mission en lui faisant connaître le nombre de prêtres qui y**

190 Voir Garraghan, *op. cit.*, t. II, p. 421-431; au sujet du crédit à accorder aux relations du P. de Smet, voir *ibid.*, p. 425-428; remarquer, au sujet de l'activité missionnaire du P. de Smet, le jugement nuancé du R.P. William Lyle Davis, s.j. : « Father De Smet's rôle as a missionary has been grossly exaggerated (actually, almost all of his active life was spent as Treasurer of the Missouri Province, with headquarters in St. Louis); but his contribution to the missions as a promoter of their interests cannot be exaggerated » (*A History of St. Ignatius Mission*, Spokane, 1954, p. 123).

191 Voir plus haut, à propos de l'expédition de M. Demers. On lit encore dans des notes de la main de M. Blanchet : « S'étant abouché avec les Missionnaires, MM. Blanchet et Demers, il fut résolu que Mr Demers irait visiter les sauvages de la Nouvelle-Calédonie » (archives de l'archevêché de Québec [*A.A.Q.*], C.A. II-105).

192 *Ibid.*

seraient requis, et pour le diriger dans les plans qu'il doit former pour cette mission lointaine et pénible, et où les voies de communications sont lentes et laborieuses. Elle demande des hommes capables de faire des sacrifices et de se condamner à de grandes privations. Mais de quoi ne sont pas capables les Jésuites, ces hommes si zélés et si embrasés du désir du salut des âmes [193].

L'abbé Blanchet attend également l'arrivée des Jésuites :

Vous verrez à regret [écrit-il à Mgr Turgeon, auxiliaire de Québec] que nous ne faisons rien pour les sauvages. N'ayant reçu de prêtres l'automne dernier, il a fallu concentrer nos travaux; et comme les P. Jésuites étaient sur le point d'arriver j'ai cru devoir différer pour leur laisser commencer les missions sauvages. J'attends le bon Père De Smet dans un mois [194].

Après une navigation de près de huit mois le P. de Smet arrivait à Vancouver le 5 août 1844 en compagnie de quatre autres pères jésuites, d'un frère coadjuteur et de six religieuses de la Congrégation de Notre-Dame-de-Namur [195]. Il semble bien que l'on ne se pressa guère pour rien décider au sujet des missions du Nord. L'absence de Mgr Blanchet, parti recevoir la consécration épiscopale au Canada, n'était sans doute pas pour hâter les événements. Au mois de mars 1845 on en était encore, dans le pays même, à des conjectures; l'abbé Bolduc n'avait rien de plus précis à écrire que ceci : « Je crois qu'il en partira deux [Jésuites] dans le mois de juin, pour aller chez les Porteurs, mais ce n'est qu'un soupçon de ma part, aucun d'eux ne s'y attend [196]. »

Celui qui devait prendre sur ses épaules la lourde succession de l'abbé Demers était le P. Jean Nobili, un Romain né le 8 avril 1812 et qui venait d'être ordonné prêtre lorsqu'il suivit le P. de Smet en Orégon; ses premiers mois au pays se passèrent à la mission du fort

193 L. à Signay, Cowlitz, 7 février 1844 (*A.A.Q.*, C.A. II-79).

194 L. à Turgeon, Vancouver, 6 avril 1844 (*A.A.Q.*, C.A. II-91).

195 De Smet à son frère, Sainte-Marie du Wallamette, 9 octobre 1844, dans *Annales de la Propagation de la Foi* (Lyon) *(A.P.F.L.)*, 17 (1845), p. 475-484; les Jésuites étaient les pères Jean Nobili, Michel Accolti, Antoine Ravalli, Louis Vercruysse et le frère François Huysbrecht.

196 Bolduc à Caseau, Saint-Paul de Wallamette, 5 mars 1845 (*A.A.Q.*, C.A. III-58). Avant de partir pour le Canada l'évêque élu avait chaleureusement recommandé au P. de Smet les missions de la Nouvelle-Calédonie et s'était plaint de ce que les Pères ne paraissaient pas se presser à s'établir en territoire britannique (Blanchet à de Smet, 25 novembre 1844, dans GARRAGHAN, *op. cit.*, t. II, p. 284-285). C'est également la première mission qu'il recommande au P. Roothaan; il lui affirme que les Indiens de ces contrées ont reçu la foi, que leurs enfants sont baptisés et qu'ils demandent instamment un prêtre. De fait quatre prêtres seraient, selon lui, nécessaires pour cette mission, sans compter un autre pour l'île Vancouver et deux autres pour les îles de la Reine-Charlotte (Blanchet à Roothaan, 29 mai 1845 : *ibid.*, p. 285-286).

Vancouver [197]. A l'été de 1845 il quittait cet endroit pour Walla-Walla où il reçut l'ordre du P. de Smet de partir pour la Nouvelle-Calédonie. Il lui était spécialement enjoint d'aller secourir la tribu abandonnée des Porteurs, dont les dispositions semblaient si prometteuses. C'est avec grande joie qu'il accueille ce mandat et il annonce à son supérieur qu'il part encouragé par ses paroles et oublieux de sa faiblesse, de ses défauts, de son manque de vertu et d'expérience, s'abandonnant entièrement aux mains de la Providence, qui « infirma mundi eligit et attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter [198] ». Le jeune missionnaire avait pourtant déjà goûté à tous les périls et à toutes les inquiétudes durant le voyage qui l'avait conduit au fort Okanagan [199]. Nullement rebuté par ces pénibles débuts il se mit en route vers le nord, accompagné d'un postulant désigné seulement par le nom de Battiste. Ce jeune homme l'avait accompagné depuis son départ du fort Vancouver, mais il avait jugé à propos de différer sa réception dans la Compagnie afin de l'instruire davantage des obligations de l'état où il voulait s'engager [200]. Il parlera de lui comme d'un novice, mais il ne semble pas qu'il faille prendre ce mot à la lettre [201].

Le P. Nobili quittait le fort Okanagan le 29 juillet, pour suivre la brigade de la Compagnie. Ce ne dut pourtant pas être d'un trop bon œil que les autorités de celle-ci virent les Jésuites pénétrer en Nouvelle-Calédonie. Au printemps de cette même année 1845 Sir James Douglas écrivait à Sir George Simpson pour lui reprocher d'avoir mis obstacle aux projets des missionnaires canadiens. C'était, selon lui, mauvaise politique. En retour de déboursés insignifiants la Compagnie se serait

197 J. B. McGloin, s.j., *John Nobili, S.J., Founder of California's Santa Clara College: The New Caledonia Years, 1845-1846*, dans *British Columbia Historical Quarterly (B.C.H.Q.)*, 17 (1953), p. 215-217.

198 Nobili à de Smet, Fort Okinagan, 25 juillet 1845, dans Garraghan, *op. cit.*, t. II, p. 327.

199 Accolti à de Smet, 9 février 1846, dans Garraghan, *op. cit.*, t. II, p. 327; voir Bolduc à T., Wallamette, 24 octobre 1845, dans *Rapport des Missions du Diocèse de Québec (R.M.D.Q.)*, 7 (1847), p. 33; Accolti à de Smet, 9 février 1846, dans McGloin, *art. cit.*, p. 219.

200 Nobili à de Smet, 25 juillet 1845, dans Garraghan, *op. cit.*, t. II, p. 327.

201 Nobili à Roothaan, 18 octobre 1845 *(ibid.)*. On n'entendra plus parler de ce personnage après le voyage de la Nouvelle-Calédonie. Ailleurs il est question d'un métis qui a accompagné le P. Nobili (Nobili à Murphy, 12 mars 1852, dans McGloin, *art. cit.*, p. 218); Morice, *Histoire de l'Eglise...*, t. IV, p. 199, mentionne un novice convers appelé Noël Savio; un frère de ce nom était arrivé avec Mgr F.-N. Blanchet en août 1847 (Garraghan, *op. cit.*, t. II, p. 289).

assuré, par ses faveurs, les bons offices des missionnaires, les aurait gardés sous sa dépendance et aurait évité la venue des Jésuites [202].

Au cours du voyage le missionnaire put s'arrêter pour instruire divers groupes d'Indiens venus à sa rencontre : dans le voisinage du lac Arrow supérieur, sur la rivière Thompson et chez les Sioushwaps. A son arrivée au fort Alexandria, le 25 août, il fut surpris de trouver la chapelle qui avait été construite par M. Demers. A l'automne, il reviendra à cet endroit et, au cours d'un séjour d'un mois, permettra aux Canadiens d'accomplir leurs devoirs religieux, bénira plusieurs mariages, donnera la communion à un grand nombre d'enfants et baptisera même quarante-sept adultes.

Pour le moment il continue sa route. Reparti du fort Alexandria le 2 août pour remonter le Fraser, il atteint le fort Georges après dix jours de dangereuse navigation. Cinquante Indiens des Rocheuses l'avaient attendu pendant dix-neuf jours pour avoir la consolation de se voir administrer le baptême : douze de leurs enfants reçurent le sacrement, ainsi que vingt-sept autres personnes dont six vieillards. Une croix fut plantée à cet endroit.

Le 24, après dix autres jours de navigation, on atteignait le lac Stuart où le P. Nobili passa onze jours à instruire les Indiens. La loge de la « médecine » fut convertie en église et dédiée à saint François Xavier. Ici encore, une croix fut solennellement érigée. Seize enfants et cinq vieillards furent baptisés. Le 24 octobre trouve le missionnaire au milieu des Chilcotins; cette mission dura douze jours et fournit au père l'occasion de baptiser dix-huit enfants et vingt-quatre adultes et de bénir huit mariages. De plus, un cimetière fut béni selon toutes les

202 Douglas à Simpson, Fort Vancouver, 5 mars 1845 : « I think you did wrong, in throwing obstacles in the way of the Canadian Catholic Missionaries; instead of being restrained, they ought to be encouraged and allowed a free passage, in the Company's inland craft, to any part of the District they may wish to visit. The expense would be a mere trifle to the Company, while the accommodation would be a means of securing their good will, and moreover, such good offices, keep them in a state of dependance on our assistance. It is settled purpose of the Catholic Missionaries to establish in every part of the country; the Jesuits talk of pushing into New Caledonia in a year or two, and of the two Parties of Catholics I prefer Mr. Blanchet's people to them. The only way of preventing the intrusion of a foreign Priesthood, is to preoccupy the field, by assisting those Missionaries, who have always, since they have been in this country, pursued their calling under the Company's protection, a boon which they repaid by the most devoted attachment to our cause. You may rest assured that the prohibition of passages, has not in the lest checked the activity of the Priests, in this quarter, as they can perform their journies without our assistance, while we have incurred odium by the measure », dans *The Letters of John McLoughlin...*, 3e série, p. 184-185.

prescriptions du rituel et une femme indienne, la première convertie au christianisme, y fut inhumée. Deux autres villages de la même tribu furent encore visités et le P. Nobili y conféra le baptême à cinquante-cinq personnes, dont deux chefs et plusieurs autres adultes. Il est aussi question d'une tribu voisine qui présenta au baptême cinquante-sept personnes dont trente et un adultes.

De retour chez les Sioushwaps, sur la rivière Thompson, il baptisa encore quarante et une personnes. Il ne fallait pas s'arrêter en si bonne voie ! Plusieurs villages voisins reçurent encore la visite du missionnaire qui conféra le baptême à deux cents personnes environ. Quatre pauvres églises furent bâties [203]. On peut évidemment douter de la préparation de tous les catéchumènes du P. Nobili. On ne saurait toutefois lui faire grief, pas plus qu'au P. de Smet ou aux missionnaires canadiens, de partager l'optimisme de leur temps sur les dispositions des Indiens à l'égard de la religion et de croire trop rapidement à une subite transformation de leurs habitudes. D'autres viendront raffermir l'œuvre commencée, mais ces premiers labeurs n'auront pas été inutiles.

Nous ne sommes guère renseignés sur les activités du P. Nobili pendant l'hiver de 1845-1846. A la fin de mai, le P. de Smet arrivait au fort Colville, après son expédition à l'est des Rocheuses, ainsi que nous l'avons vu. Peu après arrive également le P. Nobili, qui va faire une retraite de huit jours à la mission Saint-Ignace [204]. Après un mois de repos environ, il retourne à sa mission et, cette fois, pousse aussi loin que le fort du lac Babine [205]. Nous sommes également fort peu renseignés sur les pérégrinations du missionnaire au cours de l'automne et de l'hiver suivants [206]. En mars 1847, il écrivait à son supérieur général qu'il avait ajouté cent quarante personnes aux six cents baptisées précédemment [207]. Il se trouvait en ce moment au fort Alexandria.

203 L. de Nobili, Fort Colville, 1er juin 1846, dans DE SMET, *Oregon Missions...*, p. 223-226.

204 *Ibid.*, p. 220-221; MORICE, *Histoire de l'Eglise...*, t. IV, p. 200-201, confond les dates et ne distingue pas la première et la deuxième expédition.

205 Nobili à Murphy, 12 mars 1852, dans MCGLOIN, *art. cit.*, p. 218.

206 Le 25 octobre 1846, le P. Nobili était au fort Kilmars, sur le lac Babine; le P. Morice (*op. cit.*, t. IV, p. 201) affirme avoir vu lui-même des certificats de baptême signés de sa main. Le 12 décembre il était au fort George, au confluent de la Netchako et du Fraser (*ibid.*, p. 200, sans indication de source).

207 Voir Nobili à Jenkins, 15 mars 1845 (MCGLOIN, *art. cit.*, p. 218); de Smet parlera simplement de 600 Indiens baptisés en Nouvelle-Calédonie (L. à Nobili, 25 mai 1850, dans GARRAGHAN, *op. cit.*, t. II, p. 426). Plus tard, le P. Nobili affirmera avoir donné le baptême ou d'autres sacrements à 1.300 ou 1.400 Indiens (Nobili à Murphy, 12 mars 1852, dans MCGLOIN, *art. cit.*, p. 218).

Le P. Nobili fut alors informé par le P. Joset, maintenant supérieur des missions de l'Orégon à la place du P. de Smet, que le Général désirait abandonner toutes les missions du Nord aux prêtres séculiers. En conséquence il prit sans tarder la direction du sud et arrivait à Willamette le 11 juillet 1847.

Il devait pourtant reprendre encore une fois le chemin de la Nouvelle-Calédonie. Il repartait donc en septembre, avec un compagnon cette fois, le P. Gœtz, qui fut laissé à la mission Saint-Joseph [208]. Le P. Gœtz ne devait y demeurer que quelques mois; dès le début 1948 il revenait à la mission des Cœurs-d'Alène [209].

En novembre 1848, enfin, le P. Nobili, qui avait jusque là continué ses expéditions, reçut l'ordre d'abandonner définitivement son œuvre [210]. Le P. Joset donna comme motif qu'il n'avait pas de compagnon à lui assigner et qu'il avait, par conséquent, à se conformer aux ordres du P. Roothaan. Le P. Nobili tâcha bien de se défendre contre cette mesure, mais il dut se résigner [211].

Nous savons maintenant que les ordres du Général n'avaient pas été correctement interprétés [212]. On ne peut que regretter les malentendus qui arrachèrent un grand missionnaire à ses néophytes et qui privèrent la Colombie-Britannique des inestimables services qu'aurait pu lui rendre la Compagnie de Jésus. L'intérieur des terres demeurera dix ans privé de missionnaires. On devra attendre 1859 avant que les

208 Il semble que cette mission chez les Okanagans, à deux jours de la rivière Thompson, ait été fondée par le P. Nobili en mai 1847, au retour de sa deuxième expédition (GARRAGHAN, *op. cit.*, p. 328). D'après Mgr Blanchet (*Notices intéressantes*, p. 32 : *A.A.P.*), c'est en 1846 qu'un compagnon aurait été adjoint au P. Nobili (voir MCGLOIN, *art. cit.*, p. 218). Voir dans GARRAGHAN, *op. cit.*, t. II, p. 313, une esquisse du P. Joset qui signale la mission Saint-Joseph ou Prairie-d'Épinette, au nord de Kettle-Falls.

209 W. N. BISCHOFF, s.j., *The Jesuits in Old Oregon, 1840-1940*, Cardwell, The Caxton Printers, 1945, p. 58-59. On trouvera dans cet ouvrage un récit sobre, mais précis de ce qu'on connaît des expéditions du P. Nobili. Voir aussi GARRAGHAN, *op. cit.*, t. II, p. 328-329, qui suit Morice de trop près, en le corrigeant cependant.

210 BISCHOFF, *op. cit.*, p. 59.

211 Accolti à Roothaan, 29 février 1850, dans GARRAGHAN, *op. cit.*, t. II, p. 330; le Général des Jésuites s'était effectivement inquiété de voir le P. Nobili seul parmi les Indiens (Roothaan à de Smet, 1er sept. 1848, dans GARRAGHAN, *op. cit.*, t. II, p. 329).

212 GARRAGHAN, *op. cit.*, t. II, p. 331 : « The very great difficulty of maintaining satisfactory communication between the Oregon Jesuits and Rome, from which center rather than from St. Louis they were chiefly directed in the first decade of the missions, thus proved a serious bar to the progress of their work. The attempt made to evangelize the Indians of what is now British Columbia was not afterwards resumed by Jesuit hands. At a later period the Oblate Fathers of Mary Immaculate entered the field, working with distinguished zeal among whites and Indians alike. » Voir aussi p. 431.

Oblats viennent s'installer sur le rivage du lac Okanagan et assurer la relève.

Après avoir traité de la pénétration missionnaire dans le territoire actuel de la Colombie-Britannique, il nous reste à examiner la question passablement complexe du statut juridique de ces missions, à partir de leur fondation en 1838 jusqu'à l'érection d'une province ecclésiastique en Orégon, en 1846.

V. — ÉRECTION DU VICARIAT APOSTOLIQUE DE L'ORÉGON.

A. Questions de juridiction.

Même après la conquête, l'évêque de Québec continua à exercer sa juridiction sur toutes les anciennes possessions françaises en Amérique, malgré les remaniements territoriaux de 1763 et de 1774. Le 3 septembre 1783, cependant, Rome nommait le P. John Carroll supérieur de toutes les missions incluses dans les treize colonies anglaises d'Amérique, sans distinguer entre les territoires relevant du diocèse de Québec et les autres. La Propagande allait bientôt trancher le doute en soustrayant définitivement toutes ces missions de la juridiction de Mgr Briand [213]. Peu après, le 6 novembre 1789, était érigé le diocèse de Baltimore, avec Mgr Carroll comme premier titulaire [214].

Dès que les colons de la Willamette s'adressèrent à Mgr Provencher afin d'obtenir des missionnaires, se posa immédiatement un problème de juridiction ecclésiastique : à quel diocèse appartenait la Colombie ? L'évêque de Juliopolis, administrateur du district du Nord-Ouest, parut hésitant :

> Ce territoire est hors de ma juridiction [écrivait-il à l'archevêque de Québec en 1835], et probablement hors de la vôtre. Je ne connais pas les bulles d'érection de l'évêché de Québec, je crois pourtant qu'elles s'étendent sur toutes les possessions françaises d'alors [215].

213 Laval Laurent, o.f.m., *Québec et l'Eglise aux Etats-Unis sous Mgr Briand et Mgr Plessis*, Montréal, Librairie Saint-François, 1945, p. 71-101.

214 « Episcopis autem novæ hujus Baltimorensis ecclesiæ perpetuis quandocumque temporibus, donec alia nobis alios catholicos Episcopos in fœderatis Americæ provinciis deputandi sese offerat occasio, ac donec aliter per hanc Apostolicam Sedem fuerit dispositum, omnes Christifideles chatholica communione viventes tam ecclesiasticos quam sæculares, universumque clerum ac populum in prædictis fœderatæ Americæ provinciis existentem, quamvis alteri cujuscumque diœcesis Episcopo hucusque subjectus fuerit, eidem Episcopo Baltimorensi subjectam fore et esse nostra auctoritate decernimus et declaramus [...] » (*Juris Pontificis de Propaganda Fide pars Prima...*, cura et studio Raphaëlis de Martinis..., Romæ, S.C. De Propaganda Fide, 1891, vol. IV, p. 346).

215 Provencher à Signay, Saint-Boniface, 9 juin 1835 (*A.A.Q.*, C.A. I-2).

Quelques mois plus tard il se montre plus affirmatif :

> [...] on me demande des prêtres sur l'océan pacifique dans les environs de la Rivière Columbia [...]. C'est du diocèse de Québec qui comprenait dans l'origine toute l'Amérique du Nord [216].

Sans doute avait-il eu déjà l'occasion de lire la bulle d'érection du diocèse de Québec, datée du 1er octobre 1674. Elle donnait comme diocèse à Mgr de Laval toutes les terres, les établissements et les lieux de la Nouvelle-France [217]. On ne détermina pas davantage lorsque le siège fut élevé à la dignité archiépiscopale, le 12 janvier 1819 [218].

Le 30 mai 1817 la Nouvelle-Écosse formait un vicariat apostolique indépendant de Québec [219]. A l'ouest, le diocèse continuait à s'étendre jusqu'au Pacifique. On n'hésita pas à le reconnaître en 1818, lors de la fondation des missions de la Rivière-Rouge, quand Mgr Plessis recommandait à la générosité de ses diocésains « une œuvre tendant à répandre graduellement notre sainte foi sur l'immense territoire de l'Ouest qui sépare l'Amérique septentrionale d'avec la mer Pacifique [220] ».

Cet immense diocèse était impossible à administrer par un seul évêque. Dans l'impossibilité de procéder à la formation d'une province ecclésiastique régulière, vu les conjonctures politiques, l'on conçut le projet de diviser le diocèse en cinq districts; l'évêque en titre administrerait celui de Québec et quatre autres évêques seraient placés à la tête des autres districts avec le titre de vicaire général.

216 Provencher à Amable Dionne, Séminaire de Québec, 11 novembre 1835 (*A.A.S.B.*, copie).

217 « [...] pro diœcesi terras oppida et loca in prædicta Regione sub dominio temporali dicti Ludovici Regis ad præsens existentia pro tempora futura nullius alterius episcopi juridictioni spirituali nunc subjecta juxta terminos ab eodem Ludovico Rege designandos et per sedem apostolicam prædictam approbandos ac civitatis Quebecensis communitatem et homines ac terrarum oppidorum locorum ac Regionis hujusmodi universitates et homines habitatores et incolas pro suo populo et diœcesanis ac eorum ecclesiasticos pro suo clero concedamus et assignamus » (*Mandemants des Evêques de Québec*, publiés par H. Têtu et C.-O. Gagnon, t. I, p. 82-88).

218 « Cum Quebecensis ecclesia in nova Francia seu Canadensi provincia tum fundationis vetustate, tum diœcesis amplitudine, tum denique catholicorum copia, cœteris Americæ Septentrionalis Ecclesiis præcellat : cumque ad eam regendam plures Vicarios Generales in variis amplissimi ipsius Regni Provinciis constituere opus fuerit, qui Fidelium longe lateque versantium curam gerant, ideoque magnopere expedire visum fuerit eosdem Vicarios characteres, ac titulo Episcopali decorare [...] » (*Bullarium Pontificum Sacræ Congregationis de Propaganda Fide*, Romæ, 1841, Typis Collegii Urbani, vol. IV, p. 374).

219 Arch. S.C. de Prop. Fide, Decreti della S.C. dall'anno 1800 all'anno 1819, fol. 328v.

220 Circulaire aux curés, Québec, 24 mars 1818, copie (*A.A.S.B.*, registre A, p. 3).

Un mémoire fut d'abord présenté en ce sens, le 20 avril 1819, au comte Bathurst, secrétaire d'État aux Colonies. On commençait par indiquer les limites du diocèse de Québec :

> Le diocèse catholique de Québec est borné à l'est par l'Ile de Terre-neuve et l'Océan Atlantique, au sud par les États-Unis et à l'ouest par la mer Pacifique. Du côté du Nord il n'a point de limites.

Les districts proposés étaient les suivants : le Haut-Canada, la province du Nouveau-Brunswick, les îles du Cap-Breton et du Prince-Édouard et de la Madeleine, Montréal, les terres arrosées par les rivières qui se déchargent dans la baie James ou dans la baie d'Hudson. Ce partage laisserait à l'évêque de Québec les trois districts de Québec, de Trois-Rivières et de Gaspé [221].

Sur la réponse favorable reçue de Londres, un mémoire à peu près identique fut soumis à la Propagande [222]. Il y est encore affirmé que le diocèse de Québec est borné à l'ouest par l'océan Pacifique [223].

Les limites proposées pour le territoire du Nord-Ouest étaient donc celles des « terres arrosées par les rivières qui se déchargent dans la Baie James ou dans la Baie d'Hudson [224] »; ou, plus explicitement, « les terres bornées au sud par le 49e degré de latitude nord, à l'ouest par la chaîne des montagnes Rocheuses, à l'est par les provinces du bas et du haut Canada [225] ». De fait les bulles de Mgr Provencher accordent les mêmes limites au territoire placé sous sa juridiction [226]. Ce sera encore celles qui seront mentionnées lorsque le district sera érigé en vicariat apostolique et séparé de Québec le 16 avril 1844 [227].

221 Copie (*A.A.S.B.*, registre A, p. 29-31).

222 Mémoire du 17 novembre 1819, copie (*A.A.S.B.*, registre A, p. 34-38).

223 « Diœcesis Quebecensis [...] ex occidentale per Mare Pacificum. »

224 Mémoire au comte Bathurst, 20 avril 1819, copie (*A.A.S.B.*, registre A, p. 31).

225 « V[a] pars sese extendens ad totam illam terrarum seriem quæ irrigantur per omnes ad sinum Hudsonium (Gallice la Baie d'Hudson) et ad sinum Jacobinianum (Anglice James Bay) currentes, terminaturque ad Austrum per 49[um] gradum latitudinis septentrionalis, ad occasum per catenam montium lapidearum, anglice Rocky Mountains, Gallice les Montagnes de roches, ad Orientem per provincias inferioris et superioris Canada, ad Septentrionem vero nullos agnoscet terminos [...] » (mémoire à la Propagande, 17 novembre 1819 : *ibid.*, p. 37).

226 « [...] in septentrionali Canada plaga, quæ ad sinum Hudson et James protenditur, quæque ad Orientem finitimas habet Superioris atque Inferioris Canada Provincias; ad Occasum montes lapideos [...] » (bulles du 1er février 1820 : *ibid.*, p. 44).

227 *Juris Pontificis...*, app. III, p. 35. Voir supplique demandant l'érection en vicariat apostolique, Québec, 6 décembre 1843, copie (*A.A.S.B.*, registre A, p. 50); bref d'érection en diocèse, 4 juin 1847 (*ibid.*, p. 51).

Les modifications des années suivantes ne changèrent pas la situation des territoires de l'Ouest [228].

De tout ceci il ressort que le diocèse de Québec, malgré quelques amputations, couvrait encore, en 1835, la plus grande partie des possessions britanniques de l'Amérique du Nord et, en second lieu, que la partie qui s'étend au-delà des Rocheuses restait directement soumise à l'administration de l'évêque de Québec, sans tomber sous la juridiction de Mgr Provencher.

L'Orégon, nous l'avons vu, se trouvait à la fois disputé en partie par l'Angleterre et les États-Unis. L'évêque de Saint-Louis pouvait, à bon droit, revendiquer comme sienne la partie disputée du territoire. Le 19 août 1825, le territoire de l'État du Mississippi avait été érigé en vicariat apostolique, séparé de Baltimore et provisoirement rattaché à l'évêché de la Nouvelle-Orléans [229]. Dès l'année suivante, le 18 juillet 1826, on érigeait le diocèse de Saint-Louis et Mgr Rosati, jusque là évêque de la Nouvelle-Orléans, fut transféré au nouveau siège [230]. Le nouveau diocèse comprenait en plus du Missouri, l'Arkansas et le territoire situé à l'ouest du Mississipi [231].

On eut donc raison de recourir à Rome, non seulement pour préciser les limites du diocèse de Québec, mais pour accorder pleine juridiction à Mgr Provencher sur la partie au-delà des Rocheuses et surtout sur les territoires adjacents, américains ou russes. Voici comment l'évêque de Juliopolis motivait sa demande :

> C'est pour mettre ces missionnaires plus à l'aise pour s'étendre dans ce pays qui n'est habité que par des sauvages, que l'Évêque de Québec a demandé au Saint-Siège de joindre à mon district, et de mettre sous ma juridiction, tous les territoires au delà des montagnes de Roches, où aucune ligne reconnue démarque ou sépare le territoire des États-Unis de celui de la Grande-Bretagne, et aussi sur les immenses terres sauvages qui

228 Le 1er février 1821 l'île d'Anticosti et une partie du Labrador étaient rattachées au vicariat apostolique de Terre-Neuve (*Juris Pontificis...*, t. IV, p. 591); *Bullarium Pontificum...*, t. IV, p. 378, donne 1820; le 14 février 1826 le district du Haut-Canada était érigé en diocèse avec siège à Kingston (*ibid.*, t. V, p. 15); le 4 septembre 1828 le Cap-Breton était rattaché au vicariat apostolique de la Nouvelle-Ecosse (*ibid.*, p. 52); le 11 août 1829 le Nouveau-Brunswick, l'Ile-du-Prince-Edouard et les îles de la Madeleine formaient un diocèse avec siège à Charlottetown (*ibid.*, p. 48-49); Montréal ne sera érigé en diocèse que le 13 mars 1836 (*ibid.*, p. 138-139).

229 *Ibid.*, p. 14.

230 *Ibid.*, p. 19-21, 25-26.

231 « Diœcesis S. Ludovici complectetur Provinciam Missisurii una cum Territorio dicto Arkansas, et donec aliud a S. Sede statuatur habebit quoque territorium ac Occidentalem plagam fluminis Missisipii » (Fixation des limites des diocèses américains, 1834 : *ibid.*, p. 112).

> avoisinent mon district où le 49ème degré est la ligne des États-Unis. Cette ligne reconnue ne va que jusqu'aux montagnes de Roches. Jamais cette immense étendue de pays le long de l'Océan Pacifique, depuis le Mexique jusqu'au Nord, n'a été visitée par des missionnaires catholiques [232].

Le tout fut accordé par indult du 26 février 1836 [233], et Mgr Provencher pouvait maintenant presser Mgr Signay d'envoyer des missionnaires en lui disant : « C'est un pays dont vous êtes chargé [234]. [...] »

Lorsque M. Blanchet fut sur le point de se mettre en route il reçut de Mgr Signay des lettres de grand vicaire avec la clause « cum dependentia ab Illmo ac Revmo D.D. J.N. Provencher ». Ses instructions portaient qu'il devait rendre compte à ce dernier de sa mission et recevoir de lui ordres et avis opportuns. Dans ces conditions, Mgr Signay lui communiquait tous les pouvoirs qui ne requièrent pas la consécration épiscopale [235]. En même temps l'archevêque de Québec adressait une lettre pastorale aux colons de la Willamette en date du 16 avril 1838 [236].

Mgr Provencher était donc en droit d'informer l'évêque de Saint-Louis, en 1841, que le pays à l'ouest des montagnes Rocheuses était sous la juridiction de l'évêque de Québec et la sienne [237]. Mgr Signay, à la nouvelle que l'évêque de Saint-Louis avait envoyé un missionnaire aux Rocheuses, s'inquiète un peu de la question de juridiction, et il semble distinguer à ce sujet entre le territoire américain et le territoire britannique [238]. Comme l'on fut jusqu'en 1846 sous le régime de la possession conjointe il semble impossible que cette distinction ait pu servir de base à la délimitation des diocèses [239]. Deux ans plus tard,

232 Mémoire du 12 mars 1836, dans *Cloches de Saint-Boniface (C.S.B.)*, 29 (1930), p. 260-261.

233 Instructions données à M. Blanchet, 17 avril 1838 (*A.A.Q.*, registre M, f. 96v).

234 Provencher à Signay, Rivière-Rouge, 13 octobre 1837 (*A.A.Q.*, C.A. I-16).

235 Signay à Provencher, 18 avril 1838 *(A.A.S.B.)*.

236 Liste des documents fournis à M. Blanchet (*A.A.Q.*, C.A. I-123); M. Blanchet reçoit la qualité de « missionnaire de la Rivière Cowlitz et autres lieux du diocèse de Québec au-delà des Montagnes de Roche », « pour cette partie du diocèse de Québec qui est située entre la Mer Pacifique et les Montagnes de Roches ».

237 L. à Turgeon, Rivière-Rouge, 19 juin 1841 (*A.A.S.B.*, registre A, p. 125); à Signay, 23 juillet 1841 (*B.S.H.S.B.*, t. III, p. 195). On peut le constater par sa correspondance, Mgr Provencher prit au sérieux l'exercice de sa juridiction et suivit avec la plus grande attention les premiers développements des missions de la Colombie. Cela devait se traduire notamment sur le plan financier (Provencher à Turgeon, Rivière-Rouge, 19 juin 1841 : *A.A.S.B.*, registre A, p. 128; Ducas, *op. cit.*, p. 199). Mgr Provencher s'était même proposé de visiter la mission après quelques années (Mémoire à la Propagande, du 12 mars 1836, dans *C.S.B.*, 29 [1930], p. 261).

238 Signay à Rosati, 20 novembre 1840, dans *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia (R.A.C.H.S.P.)*, 19 (1908), p. 314.

239 Garraghan, *op. cit.*, t. II, p. 236, n. 2.

l'archevêque revient sur la question; il envoie à l'évêque de Saint-Louis et à son coadjuteur des lettres de vicaire général et demande pour lui-même des pouvoirs à communiquer aux missionnaires de l'Orégon. Il s'informe à cette occasion si l'on a des précisions au sujet du territoire en litige. Ce qu'il sait, c'est que son diocèse s'étend jusqu'au Pacifique, à tout le territoire au nord de la Californie qui n'a pas été agrégé à un diocèse américain [240]. Dès 1843, l'érection du vicariat apostolique de l'Orégon allait couper court à toutes ces imprécisions.

B. Projet d'obtenir un évêque pour l'Orégon.

Dans son *Mémoire* de 1836, Mgr Provencher prévoyait déjà un évêque pour la Colombie : « Probablement que par la suite [écrivait-il] il sera nécessaire d'y placer un Évêque; il faut attendre les rapports qu'en feront les missionnaires [241]. » Pour sa part M. Blanchet était à peine parvenu à sa destination qu'il se mit à soupirer après la présence d'un évêque. Son premier projet, qu'il s'empresse de communiquer à Mgr Signay, fut d'obtenir que Mgr Provencher s'établisse dans le pays [242]. Celui-ci fut pressenti, puisqu'il écrivait à l'été de 1839 :

> Vous voyez que Mr Blanchet voudrait déjà avoir l'évêque de son côté. Je ne crois pas la présence d'un évêque bien pressante, mais le mieux sera d'en placer un là aussitôt que possible, sans cesser d'en tenir un à la Rivière-Rouge. Mr Blanchet pourra porter la mitre mieux que moi et que tout autre. Qu'on le seconde et tout ira plus vite par là que par ici [243].

On sait que par ses démarches le vicaire général de la Colombie s'attirait à lui-même l'honneur qu'il était loin cependant de désirer. En attendant il revient à la charge au bout d'un an et s'efforce de convaincre Mgr Provencher :

> Votre place est ici [lui écrit-il]; c'est votre poste. Je demande à Mgr Turgeon un chef, un évêque pour la Colombie. Ça fera marcher les affaires; et les missionnaires, eux autres visiteront les postes. Si ce n'est pas votre Grandeur, ce sera un autre du Canada, Messire Cook, Mr. Dumoulin, Mr. Mailloux, Mr. McGudd, etc., car au Wallamette, celui

240 Signay à Rosati, 2 décembre 1842, dans *R.A.C.H.S.P.*, 19 (1908), p. 319-321. Le 25 novembre 1829, l'évêque de Saint-Louis avait déjà constitué l'évêque de Québec son vicaire général avec faculté d'exercer ses pouvoirs par ses propres vicaires généraux (*ibid.*, p. 305-308).

241 *C.S.B.*, 29 (1930), p. 261. Voir Provencher à Lartigue, 29 octobre 1835, Séminaire de Québec (*C.S.B.*, 18 [1919], p. 47-48).

242 Blanchet à Signay, Fort Vancouver, 1er mars 1839 (*A.A.Q.*, C.A. I-70).

243 Provencher à Turgeon, Saint-Boniface de la Rivière-Rouge, 8 juillet 1839 (*A.A.S.B.*, registre A, p. 115-116).

qui y viendra doit savoir prêcher en anglais. Cet évêque viendrait avec des prêtres ou seul. Le droit à la Colombie est à votre Grandeur. Et un autre Évêque sera donné à la rivière Rouge. [...] C'est mon plan veuillez en presser l'exécution, après l'avoir examiné devant Dieu. C'est celui de Mr. Demers. Ce sera le coup de mort des sectaires [244].

Comme pour appuyer cette demande M. Demers écrivait de son côté :

Mon cher Seigneur, la Colombie vous tend les bras avec ses deux missionnaires, ne vous refusez pas à leurs vœux si empressés; votre présence est attendue pour porter le dernier coup à la faction hérétique. M[r] le grand Vicaire écrit encore en faveur de ce plan à l'évêque de Québec [245].

Mgr Provencher a d'autres plans qu'il expose à son archevêque :

Je ne sais ce que va devenir ou plutôt à qui appartiendra ce beau pays mais peu importe le propriétaire pourvu que Dieu soit connu de ses habitants. Si cette mission prend des accroissements il faudra songer à y mettre un évêque à sa tête. Mon humble opinion est qu'il devra être indépendant. Cette mission que le diocèse de Québec aura la gloire et l'honneur d'avoir commencé malgré son grand éloignement, ne pourra être fournie de sujets par lui. Si on peut y introduire des prêtres tirés des corporations de France ce sera un très grand avantage pour le pays. [...] J'aimerais pourtant à voir le premier évêque, tiré du diocèse de Québec, afin d'introduire sa discipline et ses usages dans toute l'immense étendue des possessions britanniques de l'Amérique du Nord. M. Blanchet serait capable et digne d'être le premier évêque d'un pays qu'il a le premier arrosé de ses sueurs, à moins que ce projet en traînant ne le laisse trop vieillir.

J'insiste surtout sur l'indépendance de l'évêque qui pourra être nommé par la suite. Soyez bien persuadé qu'à une si grande distance et avec des communications si difficiles, les progrès de la religion seront retardés considérablement [246] [...].

Mgr Turgeon songe plutôt à faire passer complètement la mission entre des mains étrangères :

Mr Blanchet [écrit-il à Mgr Provencher] voudrait bien vous attirer vers lui, comme vous avez pu le voir par ses lettres; mais je pense que la Colombie doit plutôt être pourvue par l'Europe. Il fut un temps où je m'imaginais que nous pourrions suffire d'ici aux besoins de ces missions, mais il est évident aujourd'hui qu'il faut recourir à la vieille France : aussi ai-je l'espoir que Mgr de Québec glissera quelques mots à ce sujet au digne évêque de Montréal avant son départ qu'il se propose d'effectuer à la fin du présent mois [247].

Dès avant la fondation de la mission, Mgr Provencher avait d'ailleurs cherché lui-même à la faire passer sous la juridiction de

244 Blanchet à Provencher, Saint-Paul du Wallamette, 15 mars 1840 *(A.A.S.B.)*.
245 Demers à Provencher, Fort Vancouver, 17 mars 1840 *(A.A.S.B.)*.
246 Provencher à Signay, Rivière-Rouge, 25 juin 1840 (*B.S.H.S.B.*, t. III, p. 186).
247 Turgeon à Provencher, 18 avril 1841 *(A.A.S.B.)*.

quelque autre évêque [248]. Mgr Lartigue lui conseillera de continuer ses démarches dans ce sens :

> Je crois que vous ferez mieux de remettre à la Propagande ce qui est de votre diocèse hors du Bas-Canada, excepté le district du Nord-Ouest, le priant d'en investir l'évêque de Saint-Louis aux Illinois, qui a plusieurs prêtres des communautés des différents ordres, Jésuites, Dominicains, Lazaristes, etc., avec lesquels il remplirait tous les vides de la Colombie et des autres missions et d'une manière stable à laquelle on ne parviendra jamais en envoyant d'ici des missionnaires isolés qui voudront revenir après un certain temps au risque de ne pouvoir être remplacés, sans unité de desseins et de moyens [249].

Les démarches de Mgr Provencher étaient, jusqu'ici, demeurées vaines [250]. Au moment où nous sommes maintenant, 1841, l'archevêque de Québec songe encore à la réalisation de ce plan. Maintenant que les Jésuites ont fondé des missions à l'ouest des Rocheuses, il semblerait normal de rattacher l'Orégon au diocèse de Saint-Louis. On pensa même à en faire cadeau au vicaire apostolique des îles Sandwich. La dernière solution, celle qui finirait par prévaloir, restait de mettre le territoire sous la juridiction d'un évêque qui tâcherait de se recruter en Europe [251]. La raison qui avait milité en faveur des Canadiens venait des préférences de la Compagnie de la Baie-d'Hudson. Maintenant que celle-ci refuse ses services, l'on peut songer à prendre le parti que l'on juge préférable [252].

Mgr Provencher, avec sa ténacité coutumière, entend en venir promptement à une solution. Il accepterait en somme l'une ou l'autre proposition de Mgr Signay pourvu qu'il se trouve déchargé d'un fardeau

248 Provencher à Lartigue, Yamachiche, 25 mars 1837 : « J'avais espérance de me décharger de cet immense territoire; j'en avais dit un mot à Monseigneur Maï; j'avais suggéré l'idée de la confier à l'Evêque de Maronée [Mgr Pompallier, vicaire apostolique de l'Océanie, sacré à Rome le 30 juin 1836], mais il répond que cet évêque n'en peut être chargé et qu'il faut que les missions de l'Amérique occidentale restent sous ma juridiction » (*C.S.B.*, 18 [1919], p. 79). Voir Provencher à Signay, Saint-Boniface, 8 juillet 1839, dans *B.S.H.S.B.*, t. III, p. 179-184.

249 Lartigue à Signay, 7 avril 1837 (archives de l'archevêché de Montréal [*A.A.M.*], *Registre des Lettres*, vol. 8, p. 378).

250 Signay à Provencher, 26 novembre 1840 *(A.A.S.B.)*. Que signifie cette affirmation de Mgr Turgeon : « Enfin nous avons obtenu du St-Siège, par l'entremise de Mgr de Montréal, d'être débarrassés de ces missions lointaines que nous ne pouvons atteindre que si difficilement et à tant de frais; pourvu que nous y pourvoirons en attendant que les Pères Jésuites s'y rendent. C'est ce que nous faisons comme vous voyez [on vient d'envoyer les abbés Bolduc et Langlois] » (L. à Provencher, 24 novembre 1841 : *A.A.S.B.*). L'on comptait sans doute envoyer en Colombie les Jésuites que Mgr Bourget avait obtenus pour son diocèse.

251 Signay à Provencher, 14 avril 1841 *(A.A.S.B.)*.

252 Signay à Provencher, 26 novembre 1840 *(A.A.S.B.)*.

qu'il commence à trouver lourd [253]. L'archevêque de Québec est moins pressé de conclure et il répond encore évasivement à son suffragant du Nord-Ouest à la fin de 1842 :

> Il ne peut être encore question de mettre un évêque à la Colombie et il semble que, puisque les Jésuites doivent être appelés dans cette mission, il serait bon de les consulter là-dessus. Nous pourrons parler de cela, si vous venez ici l'été prochain, comme je l'espère [254].

La visite du P. de Smet aux deux missionnaires canadiens en 1842 va contribuer à activer l'affaire. Si l'on en croit M. Blanchet, c'est le Jésuite qui l'aurait gagné à un projet de diocèse [255]. Il est vrai qu'antérieurement à cette date il avait songé à Mgr Provencher ou à un autre évêque canadien, mais peut-être avait-il pensé conserver les liens réunissant ce territoire au diocèse de Québec. Toujours est-il qu'il écrit maintenant à Mgr Rosati, évêque de Saint-Louis, pour lui suggérer la formation d'un diocèse ou plutôt d'un vicariat apostolique. Il le prévient en même temps que l'on ne saurait songer à lui, qu'il y a de son côté des obstacles impossibles à vaincre [256]. D'autre part, il connaît les projets de Mgr Signay de se démettre de cette partie de ce diocèse et il se demande à cette date si la chose n'est pas déjà faite et s'il ne se trouve pas sous la juridiction de l'évêque de Saint-Louis ou celle de l'évêque des îles Sandwich [257].

M. Blanchet avertit aussi en même temps l'archevêque de Québec de ne point penser à lui. A Mgr Rosati, il suggère le nom du P. de Smet [258]. Mgr Signay se rallie à ce choix et recommande le Jésuite à

[253] Il désire au moins que l'on cherche des religieux ou des prêtres français; il demande lui-même aux Pères du Sacré-Cœur-de-Picpus, déjà aux îles Sandwich, de lui envoyer plusieurs prêtres pour 1841 ou 1842 (Provencher à Signay, Rivière-Rouge, 25 juin 1840, dans *B.S.H.S.B.*, t. III, p. 189). C'est pourtant la création d'un évêché qui lui paraît le parti le meilleur : « Je crois qu'il sera beaucoup plus avantageux qu'un nouvel évêché soit érigé à la Colombie : tous les voisins sont trop loin » (Provencher à Signay, Saint-Boniface, 23 juillet 1841 : *ibid.*, p. 195); « Il faudrait un évêque pour la Colombie, tout languira sans ce premier supérieur qui est d'ailleurs demandé et désiré depuis si longtemps » (Provencher à Turgeon, Saint-Boniface, 10 juillet 1842 : *ibid.*, p. 207).

[254] Signay à Provencher, 21 novembre 1842 *(A.A.S.B.)*. A remarquer qu'il ne s'agit pas ici des Jésuites déjà aux Etats-Unis, mais de ceux que l'évêque de Montréal avait obtenus et auxquels il voulait faire accepter la mission de la Colombie (Turgeon à Provencher, 24 novembre 1841 : *A.A.S.B.*; au même, 24 novembre 1842 : *A.A.S.B.*).

[255] Blanchet à Signay, Fort Vancouver, 24 juin 1842 (*A.A.Q.*, C.A. II-43).

[256] Blanchet à Rosati, S. Paul de Wallamette, 20 juin 1842, copie (*A.A.Q.*, C.A. II-41).

[257] *Ibid.*; voir aussi Blanchet à Signay, Fort Vancouver, 24 juin 1842 (*A.A.Q.*, C.A. II-43).

[258] Quoi qu'en dise E. V. O'Hara (*Pioneer Catholic History of Oregon*, Centennial Edition, Paterson, N.J., St. Anthony Guild Press, 1939, p. 84), à propos de la L. de Blanchet à Signay, 24 juin 1842 (*A.A.Q.*, C.A. II-43), nous ne trouvons pas que

l'évêque de Saint-Louis comme le plus apte, en raison de ses talents comme missionnaire, de sa connaissance du pays et de ses relations en Europe [259]. Dans l'intervalle, le P. de Smet rendait au missionnaire canadien la confiance que celui-ci lui avait manifestée et soumettait son nom en vue de l'épiscopat. Il était à prévoir que les Jésuites mettraient opposition à la nomination de l'un des leurs. Après réflexion, Mgr Signay se décide donc à passer par-dessus les répugnances de M. Blanchet et à soumettre son nom à Rome après que les Pères du Concile de Baltimore en auront fait autant [260]. Ceux-ci, en recommandant l'érection d'un vicariat apostolique à l'ouest des Rocheuses, proposent cependant les noms de trois Jésuites, les pères de Smet, Point et Verheyden [261]. L'évêque de Québec ne fut pas fâché de cette mesure mais, peu confiant de la voir confirmer par Rome, il envoie, en même temps que son adhésion au projet adopté à Baltimore, les testimoniales de M. Blanchet [262]. Il avertit ensuite ce dernier de la tournure des événements [263].

C. Érection du vicariat et nomination de Mgr Blanchet.

Le terna soumis par le concile de Baltimore à la Propagande fut communiqué au P. Grassi, assistant du Général des Jésuites pour l'Italie. Le P. Grassi ne se montra guère favorable à la nomination du P. de Smet et ce dernier, à Rome en ce moment, intercéda lui-même auprès du Général pour qu'on l'épargnât. En conséquence, le P. Roothaan refusa de donner son *placet* [264]. Il ne restait plus qu'une solution et elle fut adoptée sans délai.

M. Blanchet y recommande la nomination du P. de Smet, mais il avertit son évêque de ne pas songer à lui; il est cependant certain, par ailleurs, que M. Blanchet intervint auprès de Mgr Rosati pour faire nommer le P. de Smet et que celui-ci de son côté proposa le nom du missionnaire canadien (Mgr Kenrick, coadjuteur de Mgr Rosati, à Mgr Purcell, 1er janvier 1843, cité par Garraghan, *op. cit.*, t. II, p. 283).

259 Signay à Rosati, 31 décembre 1842, cité par Garraghan, *op. cit.*, t. II, p. 279.

260 Signay à Kenrick, 14 mars 1843, dans *R.A.C.H.S.P.*, 19 (1908), p. 321-322.

261 Kenrick à Signay, Philadelphie, 29 mai 1843, dans *R.A.C.H.S.P.*, *ibid.*, p. 322-323. Comment concilier ceci avec le propos tenu par Mgr Loras, à son retour du concile, affirmant à Mgr Provencher l'acceptation du candidat proposé par Québec ? (voir Provencher à Signay, Montréal, 19 octobre 1843, dans *B.S.H.S.B.*, t. III, p. 216). Mgr Provencher s'était déjà risqué à écrire le 7 juin au gouverneur Simpson de la Compagnie de la Baie-d'Hudson : « Il est à peu près décidé que M. Blanchet va être nommé évêque du territoire de l'Orégon et qu'il sera indépendant de l'évêque de Québec et de moi [...] » *(A.A.S.B.)*.

262 Signay à Kenrick, 12 juin 1843, dans *R.A.C.H.S.P.*, 19 (1908), p. 323-324.

263 Signay à Blanchet, 13 juillet 1843, dans Garraghan, *op. cit.*, t. II, p. 282.

264 Garraghan, *op. cit.*, t. II, p. 281-282, en particulier la L. du P. Roothaan au P. Boulanger, 26 novembre 1847.

Le 1er décembre 1843, l'abbé Blanchet était nommé évêque de Philadelphie *in partibus* et vicaire apostolique du nouveau vicariat de l'Orégon, qui était érigé en même temps [265]. Tombait sous sa juridiction tout le territoire au-delà des Rocheuses appartenant auparavant, soit au diocèse de Québec, soit au diocèse de Saint-Louis [266].

Mgr Provencher, arrivé à Paris le 23 janvier 1844, apprit à la nonciature l'érection du vicariat de l'Orégon et la nomination de Mgr Blanchet [267]. Quant à Mgr Signay, le cardinal Franzoni lui faisait part de ces décisions par lettre du 16 décembre 1843, en lui envoyant le bref d'érection, les bulles du nouvel évêque et ses feuilles de pouvoir [268]. Pendant ce temps l'élu était toujours à se demander comment les événements avaient tourné. Il avait écrit à Mgr Signay, au mois de mars 1843, qu'il n'accepterait pas l'épiscopat sans avoir

[265] « Quare cum in concilio provinciali Baltimorensi V religionis bono conducere visum sit, ut vicariatus erigatur, qui comprehendat territorium trans Montes Saxeos, vulgo les Montagnes Rocheuses, situm, ac territorium Columbiæ su Oregon appelari solitum, partim ad Quebecensem partim ad S. Ludovici diœcesim hucusque pertinens, ac territorium simul contineat, quod trans eas regiones constitum est, quod hactenus ad diœcesim Quebecensem pertinebat; Nos ejusdem concilii Baltimorensis votis precibusque annuentes, de ven. fratrum Nostrorum S.R.E. cardinalibus negociis Propagandæ Fiedi præpositorum consilio, rebus mature perpensis, ac ratione habita consensus, quem circa jurisdictionem in memoratas regiones dimittendam tum ven. frater archiepiscopus Quebecensis, tum ven. frater episcopus S. Ludovici ultro dederunt, Motu Proprio atque ex certa scientia ac matura deliberatione, deque apostolicæ potestatis plenitudine, harum literarum vi, novum vicariatum apostolicum erigimus ac constituimus, qui complecti debeat territorium trans Montes Saxeos, vulgo les Montagnes Rocheuses, situm, ac territorium Columbiæ seu Oregon appellatum, partim ad Quebecensem partim ad S. Ludovici diœcesim spectans, ac territorium partiter contineat quod trans illas regiones constitum est, quodque adhuc ad Quebecensem diœcesim pertinebat » (*Juris Pontificis...*, app. III, p. 33).

[266] Signay à Kenrick, 14 mars 1843 (*R.A.C.H.S.P.*, 19 [1908], p. 322), proposait comme territoire du diocèse projeté toute la région entre la Californie et le cercle arctique, à l'ouest des Rocheuses. Il suggérait comme siège, Vancouver; Kenrick à Signay, 29 mai 1843 (*ibid.*, p. 322-323), motive la préférence des évêques américains pour un vicariat apostolique par la difficulté de fixer un siège à cause des disputes entre les Etats-Unis et l'Angleterre; il croit que la présence d'un évêque jésuite assurerait davantage le succès de la mission. Au sujet de considérations politiques, voir Kenrick à Signay, 21 mars 1844 (Garraghan, *op. cit.*, t. II, p. 282).

[267] Provencher à Signay, 24 janvier 1844 (*B.S.H.S.B.*, t. III, p. 228).

[268] Registre authentique..., p. 2 *(A.A.P.)* : « Accurate perpensis iis omnibus quæ a Concilio quinto Baltimorensi et ab amplitudine tua, ceterisque canadensis provinciæ episcopis, et ratione quæ ad bonum Ecclesiæ in oregonensi regione uberius, firmiusque procurandum relata sunt, SSmo Domino Nostro probante, judicatum est opportunum esse vicariatum apostolicum in ea regione statuere : ad munus autem illud obeundum electum est R.D. Franciscus Norbertus Blanchet, quem amplitudo Tua reliquique episcopi canadensis regionis amplissimis laudibus cumularunt. » Le cardinal Acton avait déjà écrit le 26 septembre 1843 à Mgr Signay pour lui annoncer que la Colombie était soustraite à sa juridiction, que M. Blanchet était nommé évêque, et que l'on préparait les décrets (*A.A.Q.*, C.A. II-71).

exposé ses raisons de refuser [269]. L'abbé Bolduc écrivait à la même époque :

> Je ne pense pas que M. Blanchet accepte le redoutable fardeau de l'épiscopat. Il paraît déterminé à faire toutes les résistances possibles pour ne se point laisser mettre la mitre sur la tête [270].

Le vicaire général songea alors à proposer son frère, le chanoine A.-M.-A. Blanchet, qui lui avait succédé à la cure des Cèdres et qui se trouvait en ce moment à l'évêché de Montréal. Mgr Provencher communique à Mgr Bourget les nouvelles reçues de M. Demers :

> Le bon évêque de Philadelphie dit qu'il n'acceptera pas la mitre. Il voudrait la faire glisser sur la tête de son frère le chanoine, si l'on n'en trouve pas d'autre. Il se trouve trop vieux; il faudra qu'il sorte du pays. Etc. Etc. [271].

Entre-temps la rumeur de la nomination du P. de Smet s'était répandue et M. Blanchet se croyait épargné.

> J'ai reçu avec action de grâces [écrivait-il à son frère le 5 juillet 1844] l'heureuse nouvelle que le R.P. de Smet allait être notre vicaire apostolique. Fasse le ciel qu'il arrive bientôt. Je serai heureux [272].

Les bulles arrivèrent enfin le 4 novembre 1844, onze mois après leur émission [273]. M. Blanchet apprenait qu'il était nommé évêque de Philadelphie *in partibus*, titre qui devait être changé en celui de Drasa par bref du 7 mai 1844 [274], et vicaire apostolique de l'Orégon [275]. Nous possédons un récit pittoresque nous décrivant les réactions du nouvel évêque à la réception de ses bulles :

> A propos de notre évêque [écrit l'abbé Bolduc], il faut que je vous dise que ça été une farce véritable quand ses bulles sont arrivées. Pendant plusieurs jours elles ont été exposées sur une table sans qu'il osât y toucher même du bout du doigt. Ce n'a été que lorsque les Pères Jésuites et moi lui avons fait un cas de conscience de ne pas obéir au chef suprême de l'Église. Pendant un jour entier il n'a point paru à table et de temps en temps il pleurait. J'allai comme les autres lui faire mes félicitations, mais il n'en voulait point, j'eus beau lui dire qu'à tout Seigneur tout honneur, « vous chercherez ailleurs, me dit-il, votre seigneur, je ne veux pas être évêque, mon plan est formé, mes résolutions sont prises, j'ai écrit aux Évêques du Canada à ce sujet [276] ».

269 L. à Signay, 24 mars 1744 (*A.A.Q.*, C.A. II-90).
270 Bolduc à Caseau, Cowlitz, 19 mars 1844 (*A.A.Q.*, C.A. II-89).
271 Rivière-Rouge, 26 juin 1844 (*C.S.B.*, 18 [1919], p. 244); voir Blanchet à Turgeon, 8 avril 1844 (*A.A.Q.*, C.A. II-93).
272 Vancouver, 5 juillet 1844, copie (*A.A.Q.*, C.A. II-99).
273 *Notices intéressantes...*, p. 24 (*A.A.P.*).
274 *Registre authentique...*, p. 3-5 et 22-23 (*A.A.P.*).
275 *Ibid.*, p. 7-9.
276 Bolduc à Caseau, St-Paul-de-Wallamette, 5 mars 1845 (*A.A.Q.*, C.A. III-58).

Un document exactement contemporain des événements rend toutefois un son moins dramatique. Écrivant au P. de Smet le 25 novembre, l'évêque élu lui reproche bien de s'être déchargé sur lui d'un fardeau qui lui revenait, mais en somme il se montre résigné et résolu d'accepter puisqu'il réclame déjà les services des pères de la Compagnie [277].

Mgr Signay avait compté sur l'arrivée du P. de Smet pour vaincre les scrupules de l'élu [278]. Il semble bien, en effet, que c'est lui qui réussit à vaincre ses dernières résistances et à le décider à s'embarquer sur le navire de la Compagnie qui partait pour l'Angleterre. L'on avait assemblé le conseil et examiné les bulles, puis l'on avait réussi à convaincre Mgr Blanchet qu'elles lui ordonnaient de se faire sacrer dans le plus bref délai possible [279]. Restait à savoir où se diriger. Il semble qu'on avait songé, un moment, à envoyer Mgr Provencher sacrer le nouvel évêque, mais on ne s'arrêta guère à ce projet [280]. Par ailleurs, l'on convenait que le voyage par les montagnes serait trop fatigant pour Mgr Blanchet et l'évêque de Québec aurait souhaité qu'il aille se présenter à l'évêque des îles Sandwich [281]. Mais le bruit courait précisément que ce dernier avait péri dans un naufrage, c'était un autre parti d'écarté [282]. Mgr Blanchet pensa alors à se rendre à San-Barbara où demeurait l'évêque de la Californie mais, tout bien pesé, l'on trouva plus d'avantages à un voyage au Canada et en Europe [283].

277 GARRAGHAN, *op. cit.*, t. II, p. 284-285.

278 Signay à Blanchet, 15 avril 1845 (GARRAGHAN, *op. cit.*, t. II, p. 285). Il semble que Mgr Provencher se serait consolé d'un refus catégorique : « Mr Blanchet crie contre sa promotion. Si la mitre pouvait passer de lui à son frère aussi facilement qu'il le dit, ce serait peut-être aussi bon, il est douteux qu'il cherche à se faire sacrer avant qu'il ait encore des réponses du Canada » (Provencher à Turgeon, Saint-Boniface de la Rivière-Rouge, 26 juin 1844, copie, registre A, p. 157 : *A.A.S.B.)*.

279 Bolduc à Caseau, 5 mars 1845 (*A.A.Q.*, C.A. III-58).

280 Signay à Provencher, 24 novembre 1842 *(A.A.S.B.)*.

281 Signay à Blanchet, photostat (*A.A.Q.*, C.A. II-84).

282 Demers à Caseau, 10 novembre 1844 (*A.A.Q.*, C.A. II-100). Voir Provencher à Signay, Paris, 29 janvier 1844 (*B.S.H.S.B.*, t. III, p. 229).

283 Bolduc à Caseau, 5 mars 1845 (*A.A.Q.*, C.A. III-58); DE SMET, *Oregon Missions...*, p. 45; McLoughlin aux agents de la Compagnie de la Baie-d'Hudson, Vancouver, 1er septembre 1844 : « The Revd. Mr. Blanchette who is also a Passenger goes to England to be consecrated Bishop in preference to Calefornia where he might have been detained too long. The Revd. Gentleman is also influenced in his choice of going to England by the greater facilities such a visit would give him in settling some business connected with his Mission. It is but justice to say of the Reverend Gentleman that all his influence has been exerted in our favour with all his flock, and any attention Your Honors may please to show him will, I am certain be gratefully remembered » (*The Letters of John McLoughlin*, 3e série, p. 53-54).

Après avoir nommé M. Demers administrateur du vicariat [284], l'évêque se rendit d'abord de Saint-Paul au fort Vancouver. Il se rendit de là à Astoria où il arrivait le 29 novembre. On leva l'ancre le 5 décembre et le 1er janvier 1845 on entrait dans le port d'Honolulu, où on resta douze jours. Le 22 on reprenait la mer pour doubler le cap Horn le 5 mars. Enfin le 22 mai, un peu après minuit, on s'arrêtait devant Deale, en Angleterre. Après quelques jours à Londres, Mgr Blanchet se rembarque le 4 juin à Liverpool, pour l'Amérique. Le 19 il est à Boston et le 24, à Montréal. C'est là qu'il fut sacré le 25 juillet, en même temps que Mgr Prince, coadjuteur de Mgr Bourget. La cérémonie ne put avoir lieu à Québec dont les faubourgs de Saint-Roch et de Saint-Jean [285] venaient d'être ravagés par des incendies. L'Orégon avait son vicaire apostolique et le territoire actuel de la Colombie-Britannique était définitivement coupé de ses attaches avec le diocèse de Québec et le district du Nord-Ouest. Au sujet du premier évêque de la côte du Pacifique on peut, semble-t-il, accepter le jugement de M. Bolduc qui avait son franc parler, mais qui savait observer les personnes et les choses : Mgr Blanchet était un saint homme qui n'avait pas beaucoup de talent [286]. Encore ne faut-il pas exagérer la modestie de ses moyens. On peut douter de l'opportunité de toutes les mesures qu'il a cru devoir prendre, notamment de celle dont il va être question. On ne saurait toutefois mettre en cause, croyons-nous, la sincérité de ses intentions et la profondeur de son zèle. On peut se demander si, dans les circonstances, le pays pouvait souhaiter meilleur évêque.

En décembre 1844, l'on pouvait estimer la population indienne du vicariat à 110.000 âmes, dont 6.000 catholiques, et la population blanche catholique à 1.000 âmes, dont 600 dans la vallée de la Willamette, 100 à Vancouver et 100 à Cowlitz, le reste étant disséminé dans les postes de traite. En plus des missions fondées par les missionnaires canadiens, il comprenait les missions jésuites des Rocheuses [287].

284 Blanchet, *Sketches*, p. 116-117, ne parle que de la nomination de M. Demers comme administrateur, par lettres du 25 novembre 1844; Bolduc est le seul à notre connaissance à mentionner que le P. De Vos aurait été nommé administrateur *in primo loco*, M. Demers *in secundo loco*, et lui-même administrateur pour les affaires temporelles (L. à Caseau, 5 mars 1845 : *A.A.Q.*, III-58).

285 *Notices intéressantes...*, p. 24-26 *(A.A.P.)*; voir *Registre authentique...*, p. 9-10 *(A.A.P.)* pour l'acte officiel.

286 Bolduc à Caseau, 5 mars 1845 *(A.A.Q.*, C.A. III-158).

287 Blanchet, *Sketches*, p. 121.

V. — ÉRECTION DU DIOCÈSE DE L'ÎLE VANCOUVER.

A. Mémoire de Mgr Blanchet.

Sitôt sacré, Mgr Blanchet repart pour l'Europe. Le 12 août, il s'embarque et le 28 il est de nouveau en Angleterre [288]. Son objectif immédiat paraît bien le recrutement de quelques prêtres. Les *Rapports des Missions du Diocèse de Québec* nous disent que pendant son séjour à Rome, d'éminents personnages lui suggérèrent de demander au Saint-Siège d'établir immédiatement en Orégon une province ecclésiastique. Ce serait à la suite de ces conversations qu'il aurait adressé à la Propagande un mémoire en ce sens qui détermina la création de la province ecclésiastique de l'Orégon [289]. Ces données paraissent contredire les propres affirmations de Mgr Blanchet qui écrira plusieurs années après, en racontant comment il s'était laissé décider à accepter l'épiscopat :

> Mais ce fut [dit-il de lui-même] avec la ferme détermination de se faire décharger au plutôt d'une partie du fardeau, trop pesant pour être porté par un seul avec avantage pour un si vaste territoire [290].

Quoi qu'il en soit, Mgr Blanchet n'eut guère besoin de longs plaidoyers pour se laisser convaincre. Arrivé à Rome le 5 janvier 1846, son long mémoire était déjà chez l'imprimeur le 23 février [291]. L'évêque en résume ainsi l'objet principal :

> Il [le mémoire] demande l'établissement d'une province ecclésiastique avec une division de l'Orégon en 8 évêchés et 2 de plus pour la partie anglaise qui se trouve au nord. Le métropolitain serait à Oregon City, un second diocèse à Walla Walla, le 3e à l'île Vancouver. On se contenterait de 3 évêchés pour le présent, mais les autres seraient demandés et placés au besoin [292].

288 *Notices intéressantes...*, p. 75 *(A.A.P.)*.

289 *R.M.D.Q.*, 7 (1847), p. 1.

290 *Notices intéressantes...*, p. 24 *(A.A.P.)*.

291 L. à Bourget, 27 mars 1846 : « Si la S.C. entre dans mes vues, il y aura trois évêques dans l'Orégon »; il mentionne que son mémoire est chez l'imprimeur depuis le 23 février; le mémoire porte en effet cette date. Ce mémoire est en partie publié dans *R.M.D.Q.*, 7 (1847), p. 2-24; nous avons utilisé une copie dactylographiée des archives de l'archevêché de Seattle.

292 L. à Turgeon, Rome, 18 mars 1846, *A.A.Q.*, C.A. II-130. Mgr Blanchet souligne que son projet ne sourit guère à un certain ordre religieux [assurément les Jésuites]. Sur les origines du conflit entre Mgr Blanchet et les religieux, voir Léon Pouliot, s.j., *Réponse de Mgr Bourget (1855) au Mémoire de Mgr Blanchet sur les missions de l'Orégon*, dans *Sciences ecclésiastiques*, 8 (1956), p. 71-86; l'auteur attribue à Mgr Luquet, des Missions étrangères de Paris, le plaidoyer qu'on y trouve contre les religieux; voir Blanchet à Turgeon, Paris, 13 juin 1846 : « Un autre mémoire fait par Mgr Luquet a fait du bruit à Rome et ailleurs » (*A.A.Q.*, C.A. II-135).

Après avoir décrit le pays, et en avoir retracé l'histoire[293], Mgr Blanchet en vient à l'exposé de ses projets et surtout la multiplication des sièges épiscopaux.

La partie américaine du vicariat serait divisée en cinq diocèses : Oregon-City, Nesqually, Walla-Walla, Fort-Hall, Colville; le territoire britannique en trois : Île-Vancouver, Île-de-la-Princesse-Charlotte et Nouvelle-Calédonie. Nous laissons au prélat le soin de présenter ces trois dernières circonscriptions :

> Évêché de l'Île Vancouver. — Indépendamment de l'Île, il est borné au Sud par le Mont Baker, l'extrémité nord de l'île Whibaie et le milieu du détroit de Juan de Fuca; à l'Est par les montagnes qui le séparent de la Nouvelle-Calédonie; au Nord par le 51 degré 20 minutes. L'étendue est d'environ 75 lieues sur 70. On y trouve les forts Victoria et Langley. De nombreuses tribus l'habitent, parmi lesquelles les Kawhitchins, les Yougoltas et une quantité d'autres.
>
> Évêché de l'île de la Princesse Charlotte. — Borné au Sud par le 51 degré 20 minutes de latitude; à l'Est par la chaîne de montagnes qui le séparent de la Nouvelle-Calédonie; au Nord par les possessions russes et anglaises, et à l'Ouest par l'Océan Pacifique, comme le précédent. L'étendue est d'environ 60 lieues sur 60. Il comprend un grand nombre d'îles, les forts Simpson et MacLaughlin, et une population indigène très nombreuse, mais encore inconnue, sous tout autre rapport.
>
> Évêché de la Nouvelle-Calédonie. — Borné au Sud par le 50 degré de latitude jusqu'au 123 de longitude et par la chaine des montagnes jusqu'au Mont-Baker; à l'Est par les Montagnes Rocheuses; au Nord par les possessions anglaises; et à l'Ouest par la chaine de montagnes qui le séparent de la côte. L'étendue est d'environ 145 lieues sur 150. Il comprend les forts James, Fraser, Georges, Alexandria et Tompson. La population est inconnue. M. Demers a seulement évangélisé les Atnans et les Porteurs.

L'évêque conclue que, pour le moment, il suffirait de trois évêques résidentiels (à Oregon-City, à Walla-Walla et à l'île Vancouver) à qui l'on confierait l'administration des diocèses voisins. Mgr Blanchet y allait largement lorsqu'il s'agissait d'établir des sièges épiscopaux; le même rapport assure que le fort Edmonton pourrait utilement devenir la résidence d'un évêque catholique et qu'on pourrait en placer un autre au lac Athabaska. Ce à quoi Mgr Provencher répond d'abord que le projet est prématuré : aucun prêtre n'a encore visité l'Athabaska et Edmonton n'est qu'un poste de traite[294]. Un texte significatif nous fixe sur la première impression de Mgr Provencher :

293 C'est la partie publiée dans *R.M.D.Q.*

294 Provencher à Bourget, Saint-Boniface, 18 juin 1847 (*C.S.B.*, 19 [1929], p. 31-33).

> Je tombe des nues en lisant cela. S'il suffit pour tailler des diocèses de regarder sur une carte, on peut trouver dans mon vicariat non seulement l'étendue de trois mais de vingt. Mais comment peut-on ériger un évêché dans la colonie ? Le reste est pays sauvage et inculte et dont la population est infidèle. Je ne goute pas ce projet qui a été conçu sans doute par des personnes qui n'ont pas d'idée du pays. [...] Qu'on érige si l'on veut St-Boniface en évêché puisqu'on a pu ériger Walhalla [sic] et l'île Vancouver. Je ne vois pas ici parmi les prêtres canadiens de titulaires à nommer [295].

Ce jugement est partagé par le futur évêque de l'Île-Vancouver comme nous allons le voir.

B. Érection de la province ecclésiastique.

Après avoir présenté son mémoire, Mgr Blanchet se remit à parcourir l'Europe en quête de secours pécuniaires et de personnel. A Lyon, il recrute les abbés Delorme, Jayol et Veyret. Pendant ce temps, le sort de l'Orégon était réglé par un traité conclu le 14 juin 1846 entre l'Angleterre et les États-Unis : tout le territoire au sud du 49° parallèle jusqu'à l'océan Pacifique devenait possession américaine, à l'exception de l'île Vancouver qui demeurait tout entière à l'Angleterre. A Rome, Grégoire XVI était mort le 1er juin et allait être remplacé par Pie IX. Mgr Blanchet craignit un moment que ces événements retardent la réalisation de ses projets qu'il tenait déjà pour assurée [296]. Les affaires continuèrent cependant de progresser et le bref qui nomme Mgr Blanchet archevêque d'Oregon-City est du 24 juillet 1846 [297].

Le nouvel archevêque attend au 6 octobre pour remercier le cardinal Préfet et lui offrir ses hommages [298]. Il avait bien fallu aussi

[295] Provencher à Turgeon, Saint-Boniface, 14 juin 1847 (*B.S.H.S.B.*, t. III, p. 262-263). Voir Dugas, *op. cit.*, p. 242-249. En attendant, le district du Nord-Ouest fut érigé en vicariat apostolique et séparé de Québec par bref du 16 avril 1844 (J.-E. Champagne, o.m.i., *Les Missions catholiques dans l'Ouest canadien* [*1818-1875*], Ottawa, Ed. de l'Université, 1949, p. 65). Mgr Provencher finira par proposer lui-même la formation de trois diocèses : Saint-Boniface, Edmonton et Athabaska (comprenant les districts de l'Ile-à-la-Crosse et du Mackenzie). L'évêque de Walla-Walla, Mgr A.-M.-A. Blanchet, partagera les vues de son frère sur la multiplication des sièges épiscopaux. C'est ainsi qu'il suggérait d'attacher M. Belcourt aux missions en lui donnant une mitre (L. à [?], Montréal, 24 février 1847 : *A.A.Q.*, C.A. II-155).

[296] Blanchet à Turgeon, Paris, 13 juin 1846 (*A.A.Q.*, C.A. II-135) ; il lui envoie une copie de son mémoire en lui annonçant qu'il a obtenu une partie de ce qu'il demandait, soit « l'établissement de la province, deux évêques au titre local ».

[297] Texte dans *Registre authentique...*, p. 24-25 *(A.A.P.)*. Voir Blanchet à Turgeon, Paris, 31 août 1846 (*A.A.Q.*, C.A. II-135).

[298] L. du 6 octobre 1846, Paris, copie *(A.A.P.)*.

faire part de ces événements à l'archevêque de Baltimore qui ne semble pas avoir été mis auparavant au courant des pourparlers en cours. Mgr Blanchet se sent manifestement un peu gêné de se trouver ainsi tout à coup à la tête de la seconde province ecclésiastique des États-Unis [299]. Il assure son collègue qu'il aurait préféré voir les évêques américains soumettre eux-mêmes le projet au Saint-Siège, mais qu'il avait été obligé de passer en Europe avant la tenue du concile de Baltimore [300].

C. Les réactions de Mgr Demers.

M. Bolduc nous affirme, nous l'avons vu, que Mgr Blanchet, en quittant l'Orégon, avait nommé deux administrateurs : le P. de Vos, s.j., et M. Demers. Il n'est pourtant question dans la suite que du second [301].

Les nouvelles qui lui parvenaient de Mgr Blanchet étaient rares et laconiques et il s'étonnait de ce silence. Certaines rumeurs finirent par lui parvenir du Canada au sujet de la création d'une province ecclésiastique. Le bon M. Demers ne parut guère d'abord prendre la chose au sérieux. La lettre suivante, un peu irrévérencieuse peut-être, laisse bien voir le fond de sa pensée et trahit en même temps une certaine inquiétude. Elle est adressée à M. Caseau, secrétaire à l'évêché de Québec :

> Vite, je viens au projet *Monstre*, pardonnez-moi la parole, de diviser le pauvre Orégon en huit vicariats apostoliques. Je ne me cacherai pas, nous avons bien ri et rions encore de ce plan; et si vous connaissiez l'état du pays comme nous, vous ne seriez le dernier à en rire non plus. Il faut que ce cher Seigneur ait eu une inspiration particulière d'en haut, si ce projet a été approuvé à Rome, il faut que le temps marqué pour la conversion des sauvages regardé jusqu'à présent comme non avenu [en marge : excepté les têtes plates et les porteurs], soit réellement arrivé. Humainement parlant ce plan peut nous rendre la risée des protestants dans le pays. Je n'y comprends plus rien. J'espère cependant qu'il aura manqué par l'influence du Père Général des Jésuites qui est bien informé de la situation et de la capacité du pays. La seule chose que j'ai pensé qu'il pourrait faire, ce serait d'amener un coadjuteur déjà tout fait pour visiter le haut du pays et la Calédonie, où il lui serait presqu'impossible d'aller lui-même.
>
> Que Dieu vous pardonne de ce que vous avez même exprimé que parmi tant de vicaires apostoliques « je cours une chance », je vous pardonne aussi moi la parole comme étant dite par distraction, c'est bien

299 Saint-Louis ne sera érigé en archevêché qu'en 1847.
300 L. à l'archevêque de Baltimore, Paris, 15 septembre 1846, copie *(A.A.P.)*.
301 Voir plus haut, n. 284; *Notices intéressantes...*, p. 24 *(A.A.P.)*; M. Demers est l'une des treize personnes à qui étaient adressées des lettres de vicaire général, après le sacre de Mgr Blanchet (*Registre authentique...*; p. 11-12 : *A.A.P.*).

pardonnable à un secrétaire perpétuel qui a tant de choses dans la tête. Mais, risée à part, est-ce que vous avez cru à la possibilité d'un pareil événement ? D'ailleurs Mgr ne pourrait pas me jouer le tour que nous lui avons joué, en le faisant nommer; je ne suis pas encore son sujet. Pour finir en un mot, ne craignez rien; ça serait un vrai barbarisme épiscopas, ou plustôt sans l'épiscopat. J'aimerais quitter le pays [302].

Deux mois après, quand M. Demers reçut enfin des lettres de Mgr Blanchet, ce fut pour apprendre qu'il se trouvait lui-même à la tête de trois nouveaux diocèses. La première réaction fut presque de découragement [303]. Il finit par se ressaisir. Nous allons citer encore longuement une lettre du nouvel élu à M. Caseau :

Ce que vous aviez semblé me prédire dans une de vos correspondances n'a trouvé hélas ! qu'une trop prompte réalisation. Je fus frappé comme d'un coup de fourdre au mois de mai 1847 en apprenant par une lettre de l'archevêque d'Oregon City, que Sa Sainteté Pie IX m'avait nommé au nouvel Évêché de l'Isle Vancouver, me chargeant en même temps de l'Administration de deux autres, celui de la Princesse Charlotte et celui de la Nouvelle Calédonie. Cette nomination fut sans doute l'œuvre de Mgr l'archevêque qui prit sur lui-même de me mettre ainsi sur les rangs. A son départ de la Colombie pour l'Europe, n'étant encore que Vicaire Apostolique élu il ne m'en avait pas dit un mot; il n'avait pas raisonnablement pu le faire, n'ayant pas encore formé le grand projet de faire diviser l'orégon en 8 Diocèses, et d'en faire ainsi une Province ecclésiastique dont lui-même devait être le Métropolitain.

Devais-je accepter ou refuser de prendre sur moi le fardeau de l'épiscopat, voilà la question que je me faisais tous les jours à moi même. Effrayé à [la] seule vue de ce poids je ne pouvais me faire à la pensée d'en charger mes épaules, je revenais à la première idée que j'avais eue d'abord de tout quitter et de retourner à la Rivière Rouge ou au Canada et de demander à y être placé dans quelque petit coin. Cependant je voulus attendre le retour de l'archevêque avant de prendre une dernière détermination; et ce ne fut que longtemps après, qu'ayant tout bien pesé et examiné devant Dieu, que je me décidai à lui faire mon sacrifice, sacrifice qui me coûte plus que tous ceux qu'il avait exigé de moi jusqu'alors. Aussi ne soyez pas scandalisé, pardonnez à ma faiblesse si je vous dis que plus d'une fois je fus sur le point de me repentir d'avoir consenti à aller dans les missions ou au moins de l'avoir désiré et de mêtre quoiqu'indirectement mis en avant [304].

302 Demers à Caseau, Saint-Paul, 5 mars 1847 (*A.A.Q.*, C.A. III-68).

303 Voir des extraits de lettres à Mgr Blanchet, dans *British Columbia Orphan's Friend*, Historical Number, Victoria, 1912, p. 9 : « What have I done to you ? I thought you were my friend, that we were Jonathan and David, and you have done this; you have had the burden of episcopacy, which I am so unable to bear, placed upon my shoulders. How could you my friend, who should know me so well have done it »; « How wretched I am ! What shall I do ? I cannot accept and yet I cannot refuse »; ailleurs il dira : « My calling was to be a missionary and not a bishop. »

304 Sans date (*A.A.Q.*, C.A. III-78-82); publié avec beaucoup de remaniements de style dans *R.M.D.Q.*, 8 (1849), p. 94-105. Nous citons d'après l'original, plus spontané, mais qui semble quand même avoir été écrit après le retour de Mgr Demers au Canada, en vue de la publication.

On ne saurait nier que cette page est touchante. L'évêque devait, les années qui vont suivre, goûter toutes les conséquences de son sacrifice. Les épreuves se multiplieront, les soucis, la maladie, et la figure du premier évêque de l'Île-Vancouver va prendre les traits douloureux dont elle restera marquée [305].

Mgr Demers choisit pour son sacre le jour de la Saint-André, le 30 novembre. La cérémonie eut lieu à l'église Saint-Paul-de-Willamette. Le nouvel archevêque, revenu depuis quelques mois, officia [306]. La fête de saint André suggère au nouvel élu les réflexions suivantes sur sa dignité et ses fonctions :

> Comme ce grand saint je ne mérite pas la faveur de verser mon sang pour mon divin maître, puissé-je au moins embrasser avec joie et souffrir avec patience les croix, les peines, les tribulations qu'il lui plaira de m'envoyer !
>
> Pourrais-je vous dire les émotions de mon cœur, les pensées et les sentiments divers qui vinrent assiéger mon âme en ce jour ! Je n'avais plus qu'un pas à faire, et j'allais cesser d'occuper dans l'Église le rang d'humble prêtre que j'avais ambitionné et auquel je regardais comme une si grande faveur que le Seigneur ait daigné m'élever; dans quelques moments je devais courber mes épaules et les charger d'un fardeau bien trop pesant ! enfin j'allais devenir Évêque ! Tous semblaient jouir et se féliciter; moi seul, je ne jouissais; j'étais une victime en proie à d'indicibles angoisses et d'accablantes pensées [307].

L'évêque de Walla-Walla, Mgr A.-M.-A. Blanchet, étant arrivé à Saint-Paul-de-Willamette le 15 janvier 1848, l'on décida la tenue d'un concile provincial. Les réunions furent tenues en l'église d'Oregon-City les 28 et 29 février et le 1er mars. Plusieurs décrets furent portés, concernant le culte et la discipline ecclésiastique. Mgr Demers se chargea de les soumettre à Rome, pour approbation [308].

D. Situation du diocèse de l'Île-Vancouver.

Le nouvel évêque prenait pour titre celui d'« évêque de Vancouver et administrateur des diocèses de l'Ile de la Princesse Charlotte et de la Nouvelle Calédonie ainsi que des possessions britanniques et russes

305 L'importante collection des lettres adressées régulièrement par Mgr Demers à son métropolitain est très révélatrice à ce sujet (*A.A.P.*).

306 Le P. Accolti, s.j., et l'abbé Bolduc assistaient à la cérémonie (*Registre des Ordinations pour le diocèse de Vancouver* : archives de l'évêché de Victoria; aussi dans *Registre authentique...* : *A.A.P.*).

307 Demers à Caseau, lettre déjà citée, sans date (*A.A.Q.*, C.A. III-78).

308 Blanchet, *Sketches*, p. 143; *Acta et decreta conciliorum Provinciæ Oregonopolitanæ, annis 1848, 1881 et 1891 celebratorum*, Mount Angel, Or., Typis Monasterii S. Benedicti, 1895, p. 3-18. Sœur M. L. Lyons consacre tout un chapitre à ce concile.

jusqu'à la mer glaciale [309] ». Quel était donc l'état du territoire à la tête duquel Mgr Demers était placé ? Le bref de Pie IX, du 24 juillet 1846, avait érigé en diocèse l'île Vancouver et confié à l'évêque nommé les territoires des îles de la Princesse-Charlotte et de la Nouvelle-Calédonie jusqu'à ce qu'ils deviennent diocèses proprement dits [310]. Comme les limites de ces territoires ne sont pas déterminées davantage, il est légitime de conclure qu'elles correspondent à celles qu'avaient proposées Mgr Blanchet dans son mémoire.

Ces vastes régions présentaient encore bien peu l'aspect d'un diocèse. Elles avaient été traversées, en 1838, par MM. Blanchet et Demers. Ce dernier avait visité le fort Langley en 1841, puis avait passé l'hiver à l'intérieur des terres, en Nouvelle-Calédonie, en 1842-1843. M. Bolduc s'était rendu à l'île Vancouver au printemps de 1843. Enfin le P. de Smet avait visité le pays en 1845 et le P. Nobili venait de prendre charge des missions de la Nouvelle-Calédonie [311]. Pour le moment, Mgr Demers ne pouvait compter que sur le P. Nobili et encore n'allait-il pas tarder à se retirer. Deux mille Indiens à peu près avaient été baptisés, la plupart des enfants. Même en ajoutant quelques dizaines de Canadiens éparpillés dans les postes de la Compagnie, elle ne constituait pas encore une chrétienté bien vigoureuse [312]. Même s'il mérite le titre de premier apôtre de la Colombie-Britannique, à cause

309 « Episcopus Vancouveriensis diœcesarum Insulæ Principæ Carolæ et Novæ Caledoniæ, necnon possessionum britannicorum et moscovitarum usque ad mare glaciale, administrator apostolicus » (L. de vicaire général à Mgr Signay, Québec, 10 septembre 1848 : *A.A.Q.*, C.A. II-174).

310 Bref d'érection : « [...] quum nobis perspectum sit, ad catholicam fidem provehendam firmandamque in vastissima Oregonensi regione, cui hactenus unus præfuit Vicarius Apostolicus, nihil magis conducere, quam ut ibidem, præter metropolitanam sedem, aliæ etiam episcopales propriæ dictæ diœceses statuantur : nos id ipsum sine mora duximus exequendum. Itaque de consilio venerabilium fratrum nostrorum S.E. E. Cardinalium negociis propagandæ Fidei præpositorum, motu proprio, certa scientia ac matura deliberatione nostra deque apostolicæ potestatis plenitudine, insulam cui nomen Vancouver in diœcesim proprie dictam erigimus ac constituimus, cujus Episcopo interea subjectas volumus insulas Principis Carolinæ, seu la Princesse Charlotte, et regionem Calidoniam Novam appellatam, quæ in posterum in episcopatus proprie dictor erigentur » (dans *Juris Pontificis de Propaganda Fide...*, vol. VI, pars I^a, p. 7).

311 De Smet, *Oregon Missions...*, p. 50, mentionne quatre chapelles en Nouvelle-Calédonie : Stuart's-Lake, Fort-Alexandria, Les-Rapides et Upper-Lake; deux autres stations sans chapelle : Notre-Dame-de-l'Assomption, chez les Flatbow, et Cœur-Immaculé-de-Marie, chez les Kootenays. La mission de l'Assomption, au moins, était au sud du 49°. Pour sa part, Blanchet, *Historical Sketches...*, p. 123, ne parle que de deux chapelles en Nouvelle-Calédonie (sans doute n'entend-il que la partie nord, avec Stuart's-Lake et Fort-Alexandria) ; d'ailleurs, les deux autres chapelles mentionnées par de Smet devaient constituer des installations fort rudimentaires.

312 Jujat, *op. cit.*, dit que, sur une population indigène de 70.000 habitants, il y avait de quatre à cinq mille chrétiens; ces chiffres sont certainement supérieurs à la réalité.

de ses voyages au fort Langley et en Nouvelle-Calédonie, Mgr Demers avait, depuis 1838, exercé plus longtemps son apostolat sur un territoire qui n'était plus désormais le sien. Il s'en plaint un peu :

> A part la Nouvelle Calédonie, l'Archevêque et l'évêque de Walla Walla vont profiter de tout ce que j'ai fait pendant dix ans d'un travail dur et pénible. Ce qui m'en reste, c'est l'avantage d'avoir essuyé bien des peines, des misères et des privations de toutes espèces; c'est un bien que personne ne peut m'enlever. Plusieurs langues sauvages que j'ai apprises plus ou moins vont me devenir entièrement inutiles; Dieu soit béni, j'espère qu'il m'en tiendra compte.
>
> Un vaste champ s'ouvre devant moi, une vigne qui promet les fruits les plus abondants n'attend plus que des bras pour être cultivée; mais c'est bien ici que je puis dire : *Messis quidem multa, operarii autem pauci.* Les ouvriers manquent, les moyens manquent davantage [313].

C'est donc pour essayer de remédier à cette triste situation que Mgr Demers résolut d'entreprendre sans tarder un voyage au Canada et en Europe. Il avait d'abord songé à passer directement en France, mais à la nouvelle des troubles qui y avaient éclaté il décida de se rendre d'abord au Canada. Pour voyager par mer, il aurait fallu attendre l'automne. L'évêque se décida à reprendre la voie des Rocheuses qu'il avait parcourue en sens inverse en 1838. Lorsqu'il était descendu, c'était à l'automne et l'on pouvait utiliser les chevaux. Mais au printemps la chose était impossible à cause des neiges. On commença donc par remonter la Colombie jusqu'au campement des barges, au milieu de dangers continuels. On échappa de justesse à un naufrage lorsque la barge où se trouvait Mgr Demers fut défoncée et entraînée dans le courant, pour atterrir enfin sur un rocher assez spacieux où on déchargea les bagages et où Mgr Demers demeura pendant qu'on conduisait la barge sur le rivage pour la radouber. Parti du fort Vancouver le 20 mars on parvenait au campement des barges le 4 mai.

On hâle les barges sur la côte et les voyageurs se chargent chacun d'un poids d'environ cinquante livres. Il faut commencer par traverser un marais de vingt arpents de long dans l'eau jusqu'aux genoux. Le lendemain on chausse les raquettes qu'on est sans cesse obligé d'enlever pour traverser une petite rivière qui descend en méandres des montagnes. Le troisième jour on grimpe « la grande côte » sur un parcours d'une lieue et quart. On était à la hauteur des terres le 7 mai, à

313 L. à Caseau, sans date (*A.A.Q.*, C.A. III-78).

11 heures du matin [314]. Mgr Demers se trouve maintenant à la limite de son territoire; il n'en foulera plus le sol d'ici quatre ans.

* * *

Ces quatre années, marquées par l'absence de Mgr Demers, constituent une autre tranche d'histoire que nous espérons raconter plus tard. Nous voici en 1848, dix ans après l'arrivée des premiers missionnaires en Colombie. Le territoire actuel de la Colombie-Britannique, d'abord sous la juridiction de l'archevêque de Québec et de l'administrateur des territoires du Nord-Ouest, est passé, en 1843, sous la juridiction du vicaire apostolique de l'Orégon et a formé en 1846 une unité administrative distincte. Il se trouve aujourd'hui sous la direction du missionnaire qui eut la joie de faire pénétrer, le premier, l'Évangile en Nouvelle-Calédonie et aux bouches du Fraser. Juridiquement, l'Église est définitivement implantée mais, il faut bien le reconnaître, l'organisation juridique a précédé ici l'établissement réel. On ne compte encore qu'un clergé réduit à sa plus simple expression et, comme peuple chrétien, qu'un petit nombre de Canadiens, pour la plupart éloignés depuis longtemps de la pratique religieuse, et une couple de milliers d'Indiens, presque tous des enfants. Un certain nombre de tribus ont été touchées, mais trop superficiellement pour que cette action ait des suites durables dans les âmes. Tout reste donc à faire.

Comment alors apprécier la manière de procéder de Mgr Blanchet ? Nous avons dit qu'il fallait croire à la sincérité de ses vues : il a vraiment cru que l'établissement de la hiérarchie et la présence de plusieurs évêques affermiraient la position de l'Église dans ce pays; son mémoire comporte à ce sujet de longues considérations. De fait, la réalisation de son projet eut-elle les résultats qu'on en escomptait ? On peut en douter, mais d'autres facteurs sont intervenus pour empêcher l'essor rapide de l'Église : mésentente entre les évêques et les supérieurs des ordres religieux, exode vers la Californie lors de la découverte des mines d'or, guerres indiennes, etc. Mgr Demers se croyait en droit d'écrire, en 1849, au sujet de son archevêque : « Il conviendra qu'il a été trop vite, et que le temps n'était pas venu de

314 *Ibid.*

faire de l'Oregon une Province ecclésiastique[315]. » C'est ce jugement que nous retiendrons, tout en convenant que la mesure eut peut-être quand même comme résultat de stimuler le recrutement des prêtres étrangers, séculiers et réguliers, et d'assurer ainsi un premier développement à la mission. Mgr Demers, pour sa part, appellera à grands cris les Oblats qui passeront définitivement dans son diocèse en 1858, la même année que les Sœurs de Sainte-Anne, et assureront notamment la desserte des missions indiennes. Ainsi s'ouvrira une autre période de l'histoire religieuse de la Colombie-Britannique.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

315 Demers à Turgeon, Montréal, 30 octobre 1849 (*A.A.Q.*, C.A. II-181).

Introduction à la paléographie canadienne

AVANT-PROPOS

Les pages qui suivent ont pour but de considérer la présentation scripturaire extérieure du document, indice anticipé de son contenu intérieur.

Nous n'aurons pas à multiplier les démonstrations : une sorte de cours de paléographie par correspondance n'étant pas susceptible d'apporter des résultats durables. Nous tenterons simplement de rechercher les conditions qui forment le sens du déchiffrement par une prise de contact avec les modalités qui en favorisent l'exercice.

La matière paléographique suppose, pour devenir efficacement malléable, la connaissance, au moins élémentaire, de sa nature et de l'histoire de l'écriture. De l'une et de l'autre une préparation est esquissée dans les *Notions préliminaires* et l'*Aperçu historique.*

L'effort du déchiffrement est lié aux nombreuses difficultés qu'il importe de surmonter : les principales sont envisagées dans *Problèmes* et *Solutions.* Pendant et après notre travail, nous avons réalisé que cette partie de notre ébauche aurait demandé, à elle seule, tout un volume; mais notre intention devait s'arrêter à une échelle plus modeste.

Enfin, l'épilogue invite nos historiens et les chercheurs dans nos dépôts d'archives à se prévaloir davantage de la paléographie.

Puisse l'ensemble du présent essai s'avérer de quelque utilité à ceux qui élaborent la mise à jour des documents canadiens. Ils voudront bien, en retour, nous gratifier de leur indulgence pour les lacunes qu'ils y rencontreront.

I. — NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

Toute l'histoire connue repose sur des *documents* écrits ou oraux : manuscrits, inscriptions gravées sur la pierre, le métal ou sur un autre

objet; ou encore, elle se fonde sur la *tradition* transmise d'abord de vive voix et fixée, par la suite, dans les coutumes et usages populaires et les récits des historiens.

Pas d'écrits d'aucune sorte, pas de mémoire sensible des faits et des événements passés. Documents paléographiques ou archéologiques, tous attestent, à leur façon, la véracité du passé. En leur absence, on ne peut retracer l'histoire de l'homme. Pour cette raison, le néolithique, qui n'est pourtant que le troisième âge avant le nôtre, est déjà bien difficile à reconstituer. Nous ne possédons évidemment sur lui aucune écriture, mais seulement des objets anonymes détériorés : pierres travaillées, os brisés, débris de poterie. Et si on retient l'an 4245 avant J.-C. comme la « plus ancienne date de l'histoire », c'est parce que les annales égyptiennes notent alors le lever héliaque de la belle étoile Sirius.

Sans document donc, pas d'histoire; mais s'ils existent, pour connaître l'histoire, il faut pouvoir les lire. Le moyen suprême des hommes pour revivre l'histoire est le signe écrit, la lettre tracée, la *graphie* avec sa technique, sa discipline, ses formes.

La puissance de connaissance et d'évocation enfouie dans le document, quelle force l'extraira pour nous ? A quoi recourrons-nous pour la mettre au service de notre désir de savoir ?

Cette force, la *paléographie* la dépose entre nos mains et elle nous apprend à s'en servir comme étant à la base même de l'histoire. Souvent ignoré, le mineur descendu sous terre en tire néanmoins les métaux précieux. Ainsi, sans le paléographe, les vieux manuscrits ne nous livreraient pas leurs secrets et notre connaissance du passé demeurerait presque inexistante.

L'étymologie du mot est formée du grec scientifique παλαιος, ancien, et γραφειν, écrire, avec l'addition du suffixe *ia*. Employé pour la première fois en 1708 par Montfaucon, l'Académie française en admit l'usage en 1798 et, vers 1829, « paléographe » en est dérivé.

La paléographie est la science qui a pour objet les écritures manuscrites anciennes et qui enseigne les règles pour les déchiffrer.

Une méthode apparaît sans valeur si on ignore quels buts l'ont fait adopter. Pour bien voir l'utilité de la paléographie dans le contexte de l'histoire, considérons ce qu'elle assume d'y apporter :

1° elle permet de lire *correctement* les écritures différentes de la nôtre et d'en déterminer la *provenance* : *a)* géographique (tel type correspondant à telle région et à telle époque [1]) ; *b)* humaine (systèmes d'écriture propres à certains peuples, à certaines collectivités ou à certaines catégories de documents. Exemples : les Étrusques, les monastères [2]) ;

2° elle étaie la *linguistique* en lui assurant, par la fixation écrite, une grande part de certitude sur l'évolution des langues;

3° elle emprunte à la *chronologie* en indiquant l'époque d'une pièce écrite;

4° elle évoque l'homme, partout où il se trouve, avec ses travaux, ses problèmes, ses préoccupations;

5° elle découvre la pensée, les coutumes, les mœurs, la culture d'une époque, d'une civilisation, d'un pays, d'un groupe ou d'un individu;

6° elle intervient dans la vie politique, civile, religieuse, scientifique et économique de l'histoire de tous les pays pour en transmettre les institutions, les lois, les doctrines, les méthodes d'apprendre, les échanges commerciaux.

Somme toute, la paléographie met en relief tous les aspects d'un document :

a) configuratif : sa nature et son texte;

b) graphique : son écriture;

c) entitatif : sa teneur;

d) historique : il informe l'histoire;

e) psychologique : il révèle les motifs humains d'agir et de réagir [3].

[1] La genèse géographique d'un document canadien s'établit à l'échelle de notre civilisation peu étendue dans le temps et l'espace. On distingue nettement un document du Régime français d'un autre du Régime anglais; on dépiste un acte rédigé par un notaire de celui consigné par un curé ou un missionnaire; le style d'un acte administratif signé par un gouverneur ou un intendant n'est pas le même que celui d'un contrat sous seing privé; mais il n'existe pas de différence typique essentielle entre deux documents similaires qui proviendraient, l'un de la région de Québec, l'autre de celle de Montréal. S'ils venaient, cette fois, de l'Ontario ou des Etats-Unis, les indices d'origine apparaîtraient non pas tant dans la catégorie à laquelle ces documents se rattacheraient qu'à la langue employée par l'auteur et aux institutions sociales et politiques dont elle serait solidaire.

[2] Les figures qui ornementaient les « wampuns » (écharpes) des Algonquins et des Iroquois et les coquilles colorées qu'ils échangeaient entrent dans les types d'*écriture par l'image* et, à ce titre, peuvent être considérés comme une paléographie indigène.

[3] C'est là une vue essentielle en histoire pour saisir la *nature du personnage.*

Le *but ultime* de la paléographie réside donc dans la lecture du texte : contact nécessaire et unique moyen de le préparer, par les méthodes les plus rationnelles, en vue de son utilisation subséquente comme valeur acquise.

Veut-on donner à la paléographie une signification générale ? On se demande alors : pourquoi l'homme écrit-il ? Parce qu'il parle. Au fond, cela revient au même. Néanmoins, la participation anatomique et fonctionnelle entre la main qui trace les caractères et l'esprit qui y attache une signification, trouve son analogie dans le lien qui rattache la pensée au geste. Si l'homme peut traduire des concepts par des mots, c'est parce qu'il est capable de rappeler des notions abstraites incarnées dans des signes ou proférées dans des sons. Aussi se voit-il hautement élevé au-dessus de toutes les autres espèces vivantes.

Comme science, la paléographie s'étudie par l'acquisition de ses principes et par la pratique expérimentale. Les principes doivent s'apprendre, non pas tant pour répandre des règles et communiquer des constatations vérifiables, que pour aider la discipline de l'esprit en développant l'habitude du raisonnement. De plus, cet ensemble de lois logiquement unifiées sert de base pour la recherche. Il entraîne en la guidant.

Mais les principes n'établissent pas la seule source de connaissance : ils sont une autre connaissance que celle apportée par l'expérience.

La *pratique*, en paléographie, représente la démarche la plus longue et souvent la plus indécise à poursuivre. La marge entre le principe et son application peut être large à franchir. Deux mots orthographiés incorrectement, mais avec une variante (ex. : le *n* et le *u*; le *l* et le *t* sans barre); une même lettre calligraphiée différemment dans des mots semblables et qui laisse subsister un doute sur le genre ou le nombre à attribuer à un substantif, un pronom, etc.; ou encore, la nature d'un accident d'écriture à préciser, voilà autant de cas qui demandent réflexion. Dans quelle mesure, alors, faire appel à un principe ?

On peut envisager l'usage de la notion théorique pure ou celui de la pratique courante. La première existe pour s'appliquer à des cas prévisibles; elle fonctionne comme un énoncé formel qui n'apporte pas toujours une solution justifiable à un problème donné. La seconde

décompose une difficulté imprévue; plus ouverte à l'analyse, elle dépend de l'évidence et relève du jugement pour s'appliquer.

La situation du transcripteur canadien est d'autant plus délicate que, souvent, la formule théorique n'est pas énoncée ou la pratique n'est pas fixée. Sa tâche consiste à harmoniser sa science et son expérience en se rappelant que la science cherche et que l'expérience trouve.

II. — APERÇU HISTORIQUE.

A. Paléographie générale.

L'écriture n'a pas, à proprement parler, été inventée par suite d'une convention admise parmi les hommes. Avant de devenir idéographique, elle passa par une évolution du langage pictographique échelonnée sur des millénaires.

Tacite [4] pense que l'écriture naquit d'abord en Égypte puis, de là, passa chez les Phéniciens. En effet, le premier alphabet fut découvert sur les côtes de Syrie et révélait une origine phénicienne. Il se composait des textes de Ras-Shamra, constitués de comptes et de correspondance. Démuni de voyelles, cet alphabet réunissait vingt-huit signes capables de rendre à peu près toutes les idées et de les communiquer à autrui. Les Grecs, par la suite, s'approprièrent le système, le perfectionnèrent. Les Romains en firent l'alphabet actuel. Il reste que les écritures de l'antiquité sont tracées en capitales, onciales, semi-onciales, puis en cursives romaines.

Comme science auxiliaire aînée de l'histoire, la paléographie s'attache de bonne heure non seulement aux formes d'écriture, mais encore à tout un réseau de moyens pour les abréger ou en dissimuler la signification. Ce qui engendra les *abréviations*, les *notes tironiennes*, la *tachygraphie (sténographie)* et la *cryptographie*. Quant au sens artistique, il trouvait à s'exercer dans les luxueux manuscrits à peinture or et argent *(chrysographie)*.

Les arts furent pratiqués avant d'être enseignés et de définir leurs méthodes. Les premiers historiens furent dans la même occurrence. Chroniqueurs ou mémorialistes ne pouvaient, pour alimenter leurs récits, se contenter de puiser au hasard dans leurs souvenirs ou d'user

[4] *Annales*, XI, 14.

sans discernement de ceux racontés par les autres. Il leur fallut lire des pièces manuscrites et, avant tout, pouvoir les lire. Pour y arriver, ils trouvèrent les expédients qui, en évoluant vers la précision et l'itération, se muèrent en procédés pour former la science paléographique. Plus tard, celle-ci codifia ses règles en relevant les origines des écritures et leurs modifications, ou altérations, éprouvées à mesure qu'elles s'éloignaient de leur source primitive.

A partir du milieu du XVIIe siècle, les progrès de la paléographie ont partie liée avec ceux de la diplomatique. Les travaux des Bénédictins permirent de constater que le sens paléographique ne se trouvait pas particulièrement aigu chez les écrivains du moyen âge. Ceux-ci ne s'attachaient guère à l'étude critique des manuscrits latins, se contentant de les recopier et de les conserver. Les commentateurs contemporains de Pétrarque risquent bien quelques remarques, mais sans méthode et sans ordre.

Deux Bénédictins français effectuèrent des travaux : Jean Mabillon sur la paléographie latine et Bernard de Montfaucon sur la paléographie grecque, qui jetèrent les bases de la paléographie et l'élevèrent à la hauteur d'une science. Elle prit alors sa forme classique. Par l'énonciation de principes déductifs, la théorie paléographique se construisit et fut précisée par la suite par deux autres Bénédictins : Dom Tassin et Dom Toustain dans leur célèbre *Nouveau traité de diplomatique* (Paris, 1760-1765, 6 volumes). On découvrait la nécessité de bases nouvelles pour lire les anciennes écritures. En se répandant, ces théories contribuèrent beaucoup à susciter des centres d'intérêt, nouveaux aussi, pour les érudits et les historiens en établissant entre les sciences auxiliaires de l'histoire une cohérence plus interne entre elles et la méthodologie historique. Aucun axiome qui ne trouve sa justification dans l'examen des graphies du moyen âge; aucun principe qui ne soit sorti de la collation de nombre de manuscrits; aucun doute toléré sur les uns et les autres. C'est dire la solidité des assises de la paléographie.

Sa période classique terminée, la paléographie, dans les temps modernes, a continué son mouvement. C'est pourquoi il y aurait lieu d'entreprendre l'étude de l'écriture au stade de son évolution après l'invention de l'imprimerie.

B. Paléographie canadienne.

1. *Française.*

Comparée à l'étude des manuscrits émanés des vieilles civilisations, notre paléographie est certes bien simplifiée; mais pas plus qu'il ne fallait s'y attendre par suite de l'implantation en terre canadienne de la langue française et dans la situation où il lui fut donné de s'établir, c'est-à-dire dans une ambiance culturelle mise en léthargie, d'abord par les conditions matérielles de vie, puis, plus tard, par la lutte avec le conquérant anglais et avec l'imprimerie.

La courte période historique entre l'établissement de la colonie de la Nouvelle-France et sa chute, en 1760, aux mains des Anglo-Saxons, d'une part; l'usage des caractères d'imprimerie se généralisant de pair avec la dégradation constante, commencée au XVIIe siècle, de l'écriture gothique par les notaires, d'autre part, constituent les causes majeures de la ténuité de nos origines paléographiques. Celles-ci, au demeurant, restent apparentes, dans les documents autochtones, jusqu'à la fin du Régime français. Elles se prolongeront encore un demi-siècle environ, en une phase décroissante.

En tant que la paléographie a pour objet l'étude des modifications des écritures, ces dernières, transposées de France en Canada ont subi, comme il se devait, quelques adaptations dont les plus importantes sont la formation et l'orthographe des *canadianismes* et la qualité inférieure, en général, des graphies.

Notre paléographie, donc, se conçoit à partir d'une étude des *formes graphiques* qui évoluèrent, durant un peu plus de deux siècles, dans un contexte social et culturel moins soutenu que celui de la mère patrie. Elle ne se comprend pas autrement qu'envisagée sous ces points de vue.

Pionniers et défricheurs par nécessité, nos pères n'avaient ni le temps ni la disposition mentale voulue pour être des intellectuels; mais n'allons pas conclure qu'ils furent aussi ignares qu'on le répète. La société de l'époque, tant québécoise que montréalaise, possède des livres en assez grand nombre; elle les aime et les lit [5]. Le ton français d'avant la Conquête qui régnait dans la jeune colonie n'était donc pas dominé

[5] Voir Antoine Roy, *Les Lettres, les Sciences et les Arts au Canada sous le Régime français*, Paris, Jouve, 1930.

uniquement par les « porteurs d'eau » et les « scieurs de bois »; il ne se maintenait pas seulement à l'atmosphère des petits cabarets et à la passion du jeu. Un certain goût, venu de France, pour la culture de l'esprit se manifestait, même timidement si l'on veut et, les facteurs favorables aidant, aurait pu fonder une civilisation rayonnante, non pas tant en étendue qu'en intensité. Le fait est que nous avons manqué de facteurs favorables.

Une classe sociale possède sa calligraphie. Les intendants, les gouverneurs, les officiers des troupes se recrutaient parmi les nobles et le tracé de leur main est celui en usage à cette époque dans la métropole, c'est-à-dire un graphisme moyenâgeux évolué depuis déjà plusieurs siècles, mais encore encombré de résidus de l'ère des troubadours.

Les pionniers canadiens qui abattent les forêts et ouvrent les terres, les paysans qui les ensemencent, ne savent presque jamais écrire, tout comme les petits artisans et les traiteurs de fourrures qui parcourent les bois. Les exceptions sont plus nombreuses chez les commerçants. Mais de tous ceux-là habiles à signer leur nom, la plupart le font en séparant les lettres; ou encore leur calligraphie est semblable à celle d'un enfant à ses toutes premières leçons d'écriture ou à celle d'un rhumatisant qui tenterait un suprême effort pour tenir la plume. La gaucherie, l'hésitation le disputent à la déformation orthographique.

Sans être savantes, les femmes peuvent, plus souvent que les hommes, apposer une signature convenable lorsque requise. Le fait est constatable quelque temps encore après la cession du Canada à l'Angleterre. Est-ce à dire que leur culture dépassait, avant 1760, celle du sexe fort ? La thèse a été soutenue et contestée; il semble que, d'un côté comme de l'autre, les preuves ne suffisent pas jusqu'à présent pour pouvoir l'emporter.

A ces bâtisseurs de notre pays nous sommes redevables, pourtant, d'un apport majeur dans l'évolution d'une langue : la formation de mots nouveaux créés pour satisfaire aux besoins d'habitudes nouvelles de vie, de travail, de pensée. La continuité de ce courant dans l'économie de notre philologie est un indice sûr d'un déplacement historique dans la vitalité de notre parler, sans atteinte à sa pureté [6].

[6] Le *Glossaire du Parler français au Canada*, Québec, 1930, en est un témoignage irrécusable. Ouvrage classique de base en la matière.

« Nulle part ailleurs on ne parle plus purement notre langue » avait remarqué Charlevoix [7] et un officier des troupes de Montcalm note dans son journal, en 1757 :

> Il n'y a pas de patois dans ce pays. Tous les Canadiens parlent un français pareil au nôtre. Hormis quelques mots qui leur sont particuliers [...] comme amarrer pour attacher, hâler pour tirer, poche pour sac, mantelet pour casaquin, rafale pour bourrasque, tanné pour ennuyé, chance pour bonheur, miette pour moment, paré pour être prêt, de valeur pour une chose pénible ou fâcheuse — expression prise aux Sauvages [8].

Ajoutons : tuque (ou fourole) qui, en langue d'oc, signifie monticule, monceau, sommet, tête et, au Canada, bonnet de laine rouge en forme de bonnet de nuit; sercler pour sarcler et cercler [9].

Ainsi donc, les colons imposèrent des termes aux gouverneurs, aux intendants et aux notaires qui furent bien obligés de les ajouter à leur vocabulaire pour pouvoir se faire comprendre.

Nous venons de mentionner les notaires. Ils jouèrent en effet un rôle prépondérant dans la paléographie canadienne : 1° par le *nombre* considérable des actes qu'ils rédigèrent; 2° par la *diversité de nature* de ces actes. A cause de cela, les notaires consignèrent par écrit la langue parlée populaire à une de ses phases évolutives les plus marquées. Plus près du peuple, ils nous transmettent une image plus fidèle et plus persistante de son langage.

L'*orthographe* de nos anciens textes est celle établie par l'usage à cette époque et les altérations qu'on y trouve sont imputables à l'instruction réduite des scribes; elles ne peuvent être assimilées à une introduction d'orthographe nouvelle. Quant aux *canadianismes*, ils sont formés par l'invention d'un nouveau mot pour une nouvelle signification ou un déplacement de celle-ci pour la chose signifiée.

Pour les *lettres*, l'usage de la majuscule aux noms communs et de la minuscule aux noms propres est constant et généralisé. Il persistera ainsi jusqu'à l'avènement des écritures anglaises et même, bien qu'atténué, il durait encore vers la fin du siècle qui marqua la Cession.

[7] *Histoire de la Nouvelle-France*, t. III, p. 79.

[8] Mémoires de Jean-Baptiste d'Aleyrac publiés par Charles Coste sous le titre *Aventures Militaires au XVIIIe siècle*, Paris, Berger-Levrault, 1935, p. 31.

[9] D'où le substantif *cerclerie* dérivé du verbe : « [...] hors les temps, de Semences, Cercleries & Recoltes » (contrat de mariage entre Vivier Magdelaine et Marie Godin, le 20 novembre 1672, greffe Benigne Basset, Archives judiciaires de Montréal).

La division du texte en paragraphes est assez suivie par les notaires. Quand ils la négligent, il semble que ce soit principalement en vue de l'usage parcimonieux du papier.

La *ponctuation* est communément fautive ou réduite à sa plus simple expression. Beaucoup d'auteurs apposent des signes de ponctuation entre des mots très rapprochés. Il en résulte une percussion littéraire nullement logique. La ponctuation *double*, par contre, telle qu'elle apparaît dans les manuscrits carolingiens, est fort usitée. Elle n'attribue que deux signes au lieu des dix actuellement en usage : le point simple (.) pour indiquer une pause faible et le point suivi d'une virgule (.,) pour indiquer une pause forte ou finale [10].

De l'ancien français, nous avons conservé jusqu'à nos jours nombre de termes depuis longtemps tombés en désuétude. Ne dirait-on pas une sorte de « surmoi » de la langue demeuré présent malgré l'emploi usuel disparu ? Ce serait là les confins philologiques auxquels un signe écrit puisse parvenir sans trop d'outrage.

Dans les temps modernes, l'usage de la machine à écrire a éliminé du monde occidental les particularités locales d'écriture; mais la graphie ethnographique a mieux résisté : la lettre manuscrite d'un Européen se différencie de celle d'un Américain. En outre, on relève souvent dans l'écriture canadienne un certain conformisme des lettres, dû semble-t-il à notre discipline scolaire traditionnelle.

2. *Anglaise.*

Peu après la Conquête, on note déjà une uniformisation, une régularité, une attention, dirait-on, concertée dans les calligraphies et les abréviations des documents publics. Même les actes notariés français suivent l'exemple d'une ponctuation plus soignée. Mais il semble qu'il faille attendre la naissance du XIXe siècle pour voir les types anglo-saxons d'écriture se répandre assez nombreux pour pouvoir distinguer leurs caractères.

Autour de 1850, les formes scripturaires anglaises portent encore des traces de la paléographie française, indices que la puissance politique avait à compter avec la langue des vaincus.

[10] Les greffes de Benigne Basset (1657-1699) et de Cyr de Monmerqué (1730-1765), aux Archives judiciaires de Montréal, sont typiques sur la ponctuation double.

L'écriture anglaise canadienne a gardé, de la période classique, cette expression artistique des calligraphies qui répondait à la tendance esthétique de l'époque. Il faut reconnaître que cette discipline a produit des écritures agréables et faciles à lire.

Les calligraphies anglaises affectionnent les jambages élancés et étroitement liés, repérables surtout dans les *hs, SS, st, th, tt.* Les *a, e, in, m, n, u* et *v* sont plus fermés, ce qui présente une difficulté particulière de lecture ajoutée à une orthographe maintes fois fautive ou à la rencontre de mots archaïques comme *tenantcy* pour *tenancy, twaens* pour *twain,* etc.

Dans la seconde moitié du XIXe siècle, la paléographie anglaise revêt une régularité imperturbable qui illustre davantage les qualités commerciales et financières de la nation britannique.

3. *Matériaux d'écriture.*

Toute écriture a besoin d'une matière subjective pour demeurer tracée et qui exerce une grande influence sur l'application des caractères alphabétiques. Il importe que le paléographe connaisse les éléments de cette matière que son travail lui fera palper.

a) *Le papier.* — Les parchemins sont rares dans nos archives. Le Régime français nous en a légué un certain nombre, bien inférieur à celui des documents en papier de chiffe.

Les originaux séculaires ont, en général, bien résisté à la manipulation et à un mode de conservation pas toujours idéal. L'usure, l'effritement sont les résultats du papier de mauvaise qualité ou de conditions atmosphériques défavorables : humidité ou sécheresse trop grandes.

Sous le Régime anglais, la consommation de papier chiffon est en baisse. On lui substitue un papier fabriqué de pâte de bois encore mal traitée. Les procédés chimiques modernes n'étant pas encore connus, le produit est mince et fort cassant à la sécheresse. On réserve expressément, semble-t-il, le meilleur papier chiffon à l'impression des actes officiels, civils, militaires ou judiciaires. Il en est ainsi jusqu'au milieu du XIXe siècle.

b) *L'encre.* — Une encre noire est toujours employée; mais elle roussit avec le temps. Si elle est de mauvaise qualité, comme c'est le

cas pour beaucoup de documents du XVIIe siècle, elle s'efface ou attaque le papier en le brûlant. Il se pulvérise alors au toucher.

c) *La plume.* — Nos premiers scribes se servaient de plumes d'oie qu'ils taillaient eux-mêmes. Trop acérées, elles transperçaient le papier sous le choc bref et rapide de la ponctuation ou de la barre du *t.* Bien des manuscrits des XVIIe et XVIIIe siècles ont ainsi leur calligraphie burinée sur un papier qui s'émiette ou devient illisible par suite d'une transsudation excessive.

III. — LES PROBLÈMES.

Une introduction générale à la paléographie pratique, et non pas seulement *in principiis,* se doit de relever quelques constatations porteuses de difficultés. Car dans la conception scientifique de la recherche paléographique, on ne peut se contenter de la connaissance de la seule présentation matérielle d'un document : il importe d'interpréter tous les faits observables, tant dans son contenu que dans son écriture. Nous tenterons donc d'esquisser les principaux qui gravitent autour : 1° du document étudié en lui-même; 2° de son déchiffrement.

Auparavant, deux remarques s'imposent. La première est qu'il ne faut pas concevoir ces problèmes comme une sorte de réceptacle dans lequel viendraient se contenir toutes les difficultés possibles de la paléographie canadienne. Le stade initial des recherches dans ses limites se prêterait mal à cette représentation. Ensuite, ces problèmes doivent être pensés à partir de la paléographie générale française réduite à l'échelle de nos modalités historiques et culturelles. Ce qu'elles ont laissé subsister de leur source, en y ajoutant certaines particularités, constitue le donné interne de notre paléographie.

Nous ne prétendons pas plus que d'éveiller l'attention au dégagement de ces problèmes et de leur trouver des solutions.

A. Étude du document.

Un document se présente comme un ensemble de caractères, ou marques, formant, au moyen de son langage graphique, un tout logique, harmonieux, qui s'exprime dans une terminologie diversifiée, une abondance de locutions, un jeu phraséologique, un arrangement approprié de formules variables. Tout cela, en donnant l'allure du ton de

l'acte, en compose aussi le relief touffu, parfois complexe, toujours quelque peu déroutant *de visu*.

Paléographiquement, chaque document est individuel et doit être traité comme tel dans son utilisation. L'information qu'il dispense par son tracé d'écriture varie selon la catégorie à laquelle il se rattache. Un contrat de mariage, un testament, une concession de terre, une ordonnance, une sentence arbitrale n'exposent ni les mêmes faits ni ne prêtent aux mêmes conclusions. On n'y rencontrera pas non plus les mêmes significations paléographiques.

La chaîne des expressions, le répertoire des tours de phrase, le moule des sentences ne peuvent être allégués sans savoir s'en servir, et on ne peut pas le faire sans tenir compte de leur concordance avec la *teneur* ou fond du document [11] et de leur justification requise pour l'interpréter. Reprenons l'exemple précédent : le préambule de salutation d'une ordonnance est absent d'un contrat de mariage. Celui-ci est un acte social passé entre parties privées, librement, et il comporte un aspect pécunier, matériel. Tandis que l'ordonnance est un acte administratif, public, obligatoire pour un groupe d'individus, donc avec une perspective sociale aussi, à laquelle s'ajoute la justification morale et la sanction légale.

Le contenu d'un texte ancien nous sollicite, puis nous oblige à faire appel à la paléographie pour le lire, le transcrire et voir ainsi ce qu'il contient. L'écriture pourra varier, l'allure du tracé se diversifier, la teneur différer du tout au tout, le fait qu'il déclare néanmoins s'affirme et demeure. Les contrefaçons littéraires, les sous-entendus qui se glissent, les recettes protocolaires ne représentent qu'un support de mots : figures appropriées pour attester ce qu'un document divulgue par les signes conventionnels de l'alphabet. Car s'il faut recourir à l'interprétation ou expliquer quelque allégation obscure, ou s'il devient nécessaire d'élucider une confusion verbale, c'est que le texte ne s'adresse, au moyen des yeux, qu'à l'intelligence seule. Et c'est elle qu'il faut satisfaire.

Il importe d'entrer le plus possible dans le sens d'un texte ancien : phraséologie amputée ou gauchie, verbalisme encombrant, locutions vicieuses, orthographe fautive ou désuète, calligraphie archaïque, le

[11] La *forme* en étant la graphie proprement dite.

tout orchestré par une ponctuation absente ou erronée, sans oublier les pièges tendus, ici par une surcharge, là par un renvoi mal identifié.

Mais existe-t-il une voie par laquelle l'intelligence puisse pénétrer *l'esprit* d'un document ? *L'analyse* nous ouvre cette voie étroite mais sûre.

Comment aborder l'analyse du document ? Il semble que le problème se pose en trois phases apportant avec elles autant d'interrogations propres à nous rendre plus réceptifs à

1° sa *lecture.* — *a)* Quel est le cadre naturel du document tel qu'imposé par sa *nature* et sa *rédaction* ?

b) Provenance géographique : d'où vient-il ? Atteste-t-il son milieu ? (Dans le cas contraire, son authenticité est à vérifier, pouvant mettre en cause sa véracité.)

c) Physionomie calligraphique : est-ce un original ? une copie ? Est-il olographe ? chirographe ? hétérographe ? polygraphe[12] ? Quand fut-il écrit ? L'auteur est-il identifié ?

Remarque. — Un rapide examen de ces points devrait toujours précéder l'analyse des détails. L'examen ultérieur de ceux-ci s'en trouvera facilité;

2° sa *compréhension.* — *a)* Quelle est la pensée de son auteur ?

b) Quelles traces en a-t-il laissées ?

c) Que veut-il nous apprendre ou nous faire comprendre ?

Remarques. — 1. Les signes révèlent la pensée. Les restrictions calculées, les omissions préméditées, les sous-entendus habiles, les allusions discrètes, les hésitations embarrassées, rythment le dévoilement de la pensée de l'auteur, règlent l'échange de ses idées ou modèrent sa fonction d'intermédiaire entre les parties en cause ou avec les faits notés.

2. La teneur d'un document a une valeur subjective, limitée à lui-même, et une valeur objective par rapport à son authenticité et à la véracité historique (voir *Les solutions*, p. 508);

3° son *interprétation.* — Quelle est la fin intentionnelle du document ? Correspond-elle aux moyens impliqués dans sa rédaction ?

12 *Olographe :* acte écrit entièrement de la main de son auteur. Ne se rencontre guère que dans les testaments. — *Chirographe :* acte dûment signé par l'auteur, les parties et (ou) les témoins. — *Hétérographe :* acte écrit par un autre que son rédacteur ou son auteur. Habituellement par un clerc ou un secrétaire, anonyme ou non, et qui ne signe pas — *Polygraphe :* acte écrit par plus d'un rédacteur.

Celle-ci se déroule-t-elle comme il convient à la nature du document ? A quel besoin répond ce dernier ? Quel but son auteur veut-il atteindre ?

Voilà autant de questions suscitées par l'enquête analytique. Celle-ci suppose une part d'hypothèse qu'il faut s'efforcer de réduire le plus possible au contact de l'étude approfondie du document. Ce travail dûment accompli nous interdit la neutralité d'appréciation sur lui. Nous pouvons nous tromper en tentant d'élucider l'un de ces problèmes; mais après les résultats obtenus, quelle que soit leur valeur, nous ne pouvons plus ignorer les structures qui soutiennent la nature, la teneur et la valeur d'un document [13].

B. Le déchiffrement.

Tout manuscrit porte avec lui le problème de sa lecture, donc de son déchiffrement. Là réside le centre de son intérêt paléographique, qui résume tous les autres problèmes et les suppose résolus.

Il n'y a rien de plus individuel à un être humain que sa signature; rien de plus incommunicable que sa façon, son mode tout à fait personnel de tracer chacune des lettres de l'alphabet. Et pourtant, celui-ci est le même pour tous les hommes, dans une langue donnée. Ces signes fixés par convention immuable dans leur forme primitive et variant sans cesse, néanmoins, d'un individu à un autre, sont une des difficultés de base dans la lecture d'un texte calligraphique, même moderne.

On aurait cru que la démocratisation des écoles primaires où l'enseignement de l'écriture est uniformisée, standardisée de façon à briser la personnalité scripturaire de l'enfant et à diluer les extravagances de sa main malhabile, pouvait faire disparaître ce problème de la non-identification absolue d'une graphie avec une autre. Mais le problème existait déjà dans les tracés pariétaux de la préhistoire; il s'aviva plus fort que jamais durant tout le moyen âge et il se doubla de celui des *types d'écriture* propres à telle région, à tel pays, à telle civilisation, à tel foyer de culture. Sans oublier les *systèmes d'écriture* attachés à telle catégorie de documents et utilisés par certains peuples.

[13] Note de travail : on lira avec profit une réunion des principaux types de nos documents d'archives insérés dans *La Grande Recrue de 1653* par Roland-J. Auger, Montréal, 1955, p. 100-156.

L'usage, au XVIe siècle, du papier chiffon substitué à celui du parchemin; la multiplication des écritures publiques et judiciaires ajoutée à celle des graphies des scribes accélérèrent la dégénérescence scripturaire des individus, notamment celle des notaires, commencée d'ailleurs depuis la fin du moyen âge.

Lors donc de la découverte du Canada, les systèmes d'écriture n'ont évidemment plus cours et il n'y a plus qu'une prolifération de graphies individualisées, des types, qu'il est bien difficile de classer [14]. Ces types nous permettent tout au plus de dire que chaque document a son visage, sa couleur propre, dosée en tonalité selon sa nature et sa calligraphie; d'après aussi les *signes* généraux et spéciaux qu'il présente et les *marques* distinctives dont l'a doté son rédacteur. C'est pourquoi il faut tenir compte des habitudes graphiques de ce dernier, de ses tendances manuscrites et de son milieu littéraire.

Des questions comme celles-ci aident à fonder notre jugement sur une graphie : 1° Quels traits, quelles additions ne concourant pas aux lettres formées présupposent une tendance ? 2° Ces marques intermittentes indiquent-elles un lien de tendance ? 3° Tel sens obvie est-il le bon ?

Le lecteur attentif pourra en formuler d'autres. L'important est qu'il y soit amené.

Une des premières constatations qu'on relève en examinant un vieux texte est la profusion des *abréviations.* En elles résident les difficultés les plus fréquentes et d'autant plus grandes que le document est plus ancien. Il faut attendre, en effet, le XVIe siècle pour voir le déclin de cette pratique. L'usage des abréviations s'explique par le désir des notaires et des scribes judiciaires d'abréger pour plus de rapidité ou pour économiser le papier. Les uns et les autres s'attribuaient également une confortable liberté dans les sigles, ce qui rend parfois laborieuse leur reconstitution.

Il va de soi que cette constitution fondamentale des manuscrits est, au Canada, beaucoup moins complexe que dans les pays enrichis d'une longue civilisation; mais elle le demeure encore suffisamment pour semer les obstacles devant le lecteur qui se penche sur nos papiers d'archives.

14 La graphologie s'efforce d'établir des types standardisés d'écriture liés à la psychologie de l'individu; mais elle ne constitue pas une science véritable.

En paléographie canadienne, les abréviations sont assujetties à un petit nombre de règles fixes qui admettent néanmoins des licences et des fantaisies. Par exemple, on lira pour premier aussi bien *p'*, *pr'*, *pr.*, *p'r* que *pre'* ou *prem'*.

Connaître la signification des abréviations est donc nécessaire. Viennent ensuite les circonlocutions, les formules d'emploi général (non réservées à une catégorie de documents), les locutions et les termes spécifiques à certains actes. On peut voir dans une ordonnance édictée par un gouverneur, un intendant ou un chef militaire : « A tous Ceux qui ces Présentes Verront, Salut » ; mais on n'y découvrira certainement pas les « acquets et les conquets » d'un contrat de mariage.

La variation des formules, expressions, etc., selon la nature de l'acte doit justement susciter l'intérêt du paléographe pour la substance jaillissant de la lecture d'un document et qui s'ajoute à l'imprévu de sa teneur. La saisie exacte et complète de cet intérêt donne l'assurance que le contenu d'un manuscrit est bien sous contrôle intelligible.

Aperçu sous cet angle, un travail de paléographie s'avère à la fois une source de renseignements, une information sûre sur les faits historiques. Cependant il ne dévoile pas les procédés mis en œuvre pour arriver à ces résultats. La technique présente une vérité globale, d'une application généralisée; mais l'expérience seule peut lui reconnaître un emploi détaillé à des cas précis, singuliers.

Dans le déchiffrement raisonné d'un texte et son interprétation juste, la théorie sert inévitablement la pratique comme, aussi bien, elle a besoin d'elle. C'est ce qu'il faut essayer de concilier en étudiant le processus du déchiffrement.

C. La copie.

C'est à la copie qu'il revient de réaliser le projet de la *transcription.*

La première obligation qui s'impose au lecteur en présence d'un texte est celle de l'établir aussi scrupuleusement exact que possible. Une mise en garde est nécessaire ici : il faut rejeter cette croyance dénuée de fondement sérieux que les documents anciens se partagent en deux grandes familles : les *faciles* et les *difficiles.* C'est là un jugement superficiel basé sur les apparences.

Entendons-nous. Une écriture lisible, parfaitement constituée pour favoriser l'exercice visuel et la reconnaissance alphabétique peut fort

bien orner un beau parchemin; mais le document indemne de *toute* difficulté demeure une pièce rarissime et chère aux lecteurs simplistes. Ils ne songent pas qu'une écriture bien aérée, régulière peut dissimuler des traquenards : anomalies qui vous laissent perplexe, omissions à vous rendre pantois, bizarreries de construction, etc. Et cela ne se rattache qu'à la *présentation* : un document dût-il être complètement dépourvu de complexités, il reste à comprendre et à interpréter le message qu'il livre à son lecteur. La situation se résume donc à ceci : la difficulté d'un texte tient à deux causes : 1° ce qui doit être lu (la matière proprement paléographique); 2° celui qui doit lire (le paléographe qui élucide cette matière).

La copie ne présente pas évidemment le caractère émouvant de l'original. Devant elle, on ne ressent pas l'émotion goûtée devant le signe visible des pensées et des travaux d'un Frontenac ou d'un Talon. Malgré cela, la copie, transcrite d'après les normes rigoureuses et inflexibles d'une méthode scientifique, conserve une valeur documentaire, non absolument identique, mais communément égale à celle de l'original.

D'autre part, la copie possède le grand avantage de se lire plus vite et plus facilement que l'original; mais ce résultat s'acquiert souvent au prix d'un travail ardu. On trouve des textes nécessitant des heures de déchiffrement, et encore, on n'en tire pas toujours une certitude absolue quant à leur véritable leçon.

La transcription a pour but l'établissement *exact* du texte *authentique*. C'est là son caractère propre et sa valeur essentielle. Aussi renseigne-t-elle plus amplement sur un document que toute autre enquête sur lui. Par exemple, la date seule d'un document le situe dans le temps, mais fait silence sur le reste. Une date sans contexte n'a pas de sens ou ne peut en avoir qu'un. Un mot sans contexte n'a pas de sens non plus, mais peut en avoir plusieurs.

Le labeur du copiste offre ceci de particulier qu'il est une attention de l'esprit en même temps qu'un travail de la main. Il y a donc un aspect psychologique du travail de copie. Peu variables d'un individu à un autre, les lois psychologiques ont permis d'analyser le comportement du copiste dans sa transcription de l'original sur copie. Nous ne saurions l'étudier ici. Il suffira de rappeler que la tâche de démêler les influences de lieu, d'époque et de milieu incombe au transcripteur.

On dirait que le scribe qui montre une facilité de lecture de sa calligraphie débute d'une main assurée, mais néglige, en poursuivant sa marche, l'intérêt à porter aux signes orthographiques ou à la ponctuation. Il omet ici une conjonction ou une lettre; là, il se distrait dans une répétition. Il en vient à verser dans la surcharge, toujours si laborieuse à élucider; ou encore, il laisse s'inscrire un intitulé incomplet ou inexact.

Toutes choses, avec bien d'autres, qui font que la paléographie facile n'existe pas parce que le document facile n'existe pas, l'exception ne suffisant pas pour infirmer une loi ou une démonstration empirique.

III. — LES SOLUTIONS.

A. Étude du document.

En lui-même, le texte écrit est peu humain : il n'est que papier ou autre matière. C'est son *interprétation* qui l'anime et lui fait rendre de la vie en nous restituant la pensée de l'auteur.

Un signe, fût-il écrit, n'est qu'un signe et nous asservit au joug des mots, posant une distance entre eux et la pensée, toujours vivante, qu'il importe de capter par delà le texte. Les reconstitutions diverses de cette pensée ressortent à l'interprétation.

Étudier un document, c'est voir plus loin que sa facture de prime abord : c'est saisir le message caché derrière elle. Tout document, pour ce motif, mérite une attention soutenue, sinon une étude sérieuse. Celle-ci est une opération presque indiscrète : pénétrant beaucoup plus avant que la seule lecture, elle découvre la pensée signifiée à travers le sens des mots.

Avec les qualités requises, prudence et patience, l'étude du document devient un puissant instrument de travail : elle prépare le déchiffrement et l'achève. L'examen paléographique d'un manuscrit est un labeur nécessaire et complexe, non seulement pour la connaissance historique du passé, mais encore pour celle qui éclaire sur l'auteur.

La première chose à faire est de dresser une liste des renseignements sûrs à obtenir :

a) La *date à vérifier.* Est-elle la même partout dans l'acte ? Contredit-elle l'âge des parties ? Peut être erronée, omise ou perdue.

b) Les *noms propres.* Leur orthographe reconnue ou admise est-

elle respectée ? Varie-t-elle au cours de la rédaction ? Collationner avec les signatures.

c) Noter les *passages du texte à éclaircir.*

d) Prudence dans l'interprétation des faits mentionnés qui recoupent des dates, des noms ou des réputations (affaires de mœurs, procès).

e) Compter avec le *morcellement des faits* cités dans un même acte ou dans d'autres, l'entière vérité pouvant résider dans *plus d'un document* et il se trouve peu d'indices pour nous en indiquer le nombre et le lieu.

f) L'exposition des faits se succède-t-elle logiquement ? Des *antilogies* apparaissent-elles ?

g) Dans les documents canadiens, la *facture littéraire* est rarement soignée. La logique et l'harmonie sont souvent absentes. Ce n'est pas par ce côté-là qu'on peut identifier la classe à laquelle appartient un rédacteur ou un auteur. La *teneur* de l'acte, dans sa partie formulaire, est plus sûre par sa précision, sa clarté et ses prévisions. Les procurations et les actes de sociétés sont des modèles du genre.

Avant de poursuivre, il serait utile d'avoir quelques notions de la procédure régissant la rédaction d'un acte et qui établissait ce qui suit :

1° Le défaut d'énonciation des noms des parties n'entraîne pas la nullité de l'acte; leurs signatures au bas suffisent pour faire connaître les personnes qui l'ont souscrit.

2° La désignation des noms et demeures des parties, celle de l'endroit où l'acte se passe et de la date doivent apparaître dans les actes notariés, suivant l'art. 167 de l'ordonnance de Blois (1667) et de l'ordonnance de 1539, art. 67, afin de doter ces attestations de tous les caractères véridiques. Les notaires sont tenus de s'y conformer « sous peines de privation de leurs offices et d'amende arbitraire ».

3° La même ordonnance de Blois enjoint aux notaires d'insérer dans leurs contrats « la qualité, demeurance et paroisse des Parties, & des témoins y dénommés, la maison où les contrats seront passés, & pareillement le tems, devant ou après midi, qu'ils auront été faits ». L'indication de l'avant ou l'après-midi n'est cependant pas de rigueur, mais fixe plus exactement la date advenant le cas où les parties auraient passé plus d'un acte le même jour.

4° Les parties doivent signer l'acte. Si elles ne le savent ou ne le peuvent, le notaire doit le mentionner sous peine de nullité. La marque ou croix ne donne aucune sûreté. Si une partie est de mauvaise foi, elle peut la nier et il serait difficile de prouver le contraire (Ordonnance d'Orléans, art. 84 et ordonnance de Blois, art. 165). Malgré cela, la marque ou croix était couramment valable. Il le fallait bien à cause du grand nombre des illettrés. Il ne semble cependant pas que ces derniers aient abusé de la situation.

5° Les témoins doivent être mâles, régnicoles et capables d'effets civils. Ils ne peuvent être parents, alliés, serviteurs ni domestiques des parties ni du notaire. Ils doivent avoir au moins vingt ans d'âge (Ordonnance de 1735, art. 40).

6° L'authentication de l'acte exige la présence et la signature de deux notaires ou d'un notaire et deux témoins. L'un des témoins, au moins, doit savoir signer si les parties ne le savent ou ne le peuvent (Ordonnance de Blois, art. 166 et arrêt du 4 septembre 1685 [15]).

Les procédés nécessaires à l'étude analytique et à la critique d'un document relèvent de la méthodologie historique. Quelques notes suffiront ici.

Aux fins de la paléographie, l'analyse du document est une opération relativement simple. Il s'agit d'éliminer la part de phraséologie, les formules de routine administrative qui se répètent *ne varietur* et les redites superflues. On n'a donc à retenir que la matière utile à l'objet de la recherche.

L'analyse d'un document a pour but de dégager les *idées essentielles* et les *faits informatifs* sans trahir le sens du texte. Aussi, dans la plupart des cas, certaines précautions seront à prendre.

Chaque fois que l'on se trouve en présence d'un passage important ou dont la rédaction prête à discussion, on mettra tout en œuvre pour dissiper les infidélités au sens. Le *principe d'objectivité* oblige le paléographe à comprendre correctement un document en ne se méprenant pas sur sa nature et sa teneur. C'est pourquoi il est indispensable de l'aborder sans idée préconçue et sans lui attribuer une signification qui excède, minimise ou dénature son contenu.

Il importe donc de ne pas lire un document à travers nos propres idées sur les faits, les personnages et leur époque. Rien ne s'oppose davantage à l'intelligence d'un texte ancien. Le paléographe est tenu de soumettre son jugement à la plus stricte impartialité, seule garantie de la vérité historique.

La *critique* est opération plus difficile. Elle exige de la prudence et certaines qualités d'esprit supplémentaires. Les règles de la critique externe et interne peuvent bien faire l'objet d'un enseignement *ex cathedra*; mais c'est surtout au contact des documents que l'on comprend les pourquoi et les comment de ses principes.

[15] D'après *La procédure civile du Châtelet de Paris*, Paris, 1779, t. 1, p. 9-12.

B. Le déchiffrement.

1. *La calligraphie.*

Il ne suffit pas que la recherche ait apporté devant soi le document désiré : il faut, pour l'utiliser, pouvoir le lire, et à mesure que le déchiffrement progresse, on devrait sentir se définir notre jugement sur le contenu d'un document, voir se préciser les marques qui le justifient ou l'infirment.

De prime abord, face à un vieux document, les lettres qui y sont tracées apparaissent alignées en figures plus ou moins hiéroglyphiques et classifiables en types de calligraphie révélant, à des siècles en arrière, l'homme qui les traça : mains rudes de terrien, d'artisan ou d'ouvrier; graphisme monotone et méticuleux d'un clerc ou d'un fonctionnaire.

Les calligraphies peuvent se diviser en deux grandes catégories :

— les *dominantes,* appartenant à telle langue, tel pays, telle époque;

— les *caractéristiques* propres à une classe de rédacteurs (homme d'État, gens de justice, gens du peuple).

La *forme* d'une lettre est l'aspect extérieur de celle-ci. Et une même lettre peut prendre des formes différentes selon :

1° l'*angle* de l'instrument à écrire par rapport à la direction linéaire;

2° l'*ordre* symétrique du tracé (cette symétrie n'est pas affectée par un trait modifié ou omis);

3° les *dimensions* des formes : hauteur, largeur, liaisons, disjonctions, pleins, déliés;

4° la *propriété* (ou *poids*) de l'instrument : doux (ou léger), il accentue les contrastes entre les gras et les maigres et la graphie sera lourde. Dur (ou lourd), les pleins et les déliés seront peu différenciés : graphie légère.

Quant à l'ornementation qui pare l'initiale du premier mot d'un document ou d'un paragraphe, on la rencontre dans les actes solennels. Elle n'est pas sans relation avec une tendance artistique, pouvant même être considérée comme le signe d'une pensée esthétique lointaine. L'art admet qu'une forme larvaire, bien que démunie de l'étendue nécessaire pour l'interpréter, puisse recevoir un développement possible qui

demeurera, néanmoins, le plus souvent inachevé par absence d'images suggestives [16].

Une même calligraphie répartie sur plusieurs documents ou sur un laps de temps, parfois très court, ne demeure pas toujours identique à elle-même. Elle se déforme ou se réforme sous l'effet de causes diverses : 1° conditions physiques (climat, posture du scribe à son scriptional) ; 2° facteurs psychologiques et intellectuels ; 3° dispositions physiologiques, et parfois pathologiques, habituelles ou passagères.

Une telle calligraphie résulte de la paléographie *évoluée*, laquelle occupe une place dominante dans nos documents. Dans le contexte canadien, ces éléments, ajoutés au support de la matière (papier, encre, plume), pourraient peut-être permettre le discernement de catégories d'écritures et l'établissement de leurs relations.

Lorsqu'on peut lire deux ou plusieurs calligraphies sur un même document, on dit qu'il y a *zonage*.

2. *La lecture du document.*

Pour pouvoir lire un document et en le lisant *voir*, il faut réunir certaines conditions de base :

1° jouir d'une bonne vue, laquelle est favorisée et préservée par un éclairage convenable, suffisant, non éblouissant (pas de rayons solaires tombant sur le papier). Sans ces précautions, la vue peut s'altérer irréparablement au déchiffrage habituel des manuscrits;

2° bien posséder l'intitulé de l'acte. Ce qui permet d'en relever la *rédaction* par

a) sa datation (provenance chronologique),

b) son lieu d'origine (provenance géographique),

c) sa cote d'inventaire (provenance archivistique),

d) les noms des parties (provenance généalogique),

e) l'annonce de sa teneur (provenance historique) ;

3° repérer les difficultés apparentes. Ce qui permet d'en analyser la *composition* par

a) les secteurs congestionnés,

b) les ratures,

[16] Un spécimen de ces cas apparaît au contrat de mariage de Louis Goullet et Marie-Angélique Matte, le 26 décembre 1771, greffe Jacques Gouget, Archives de la Province de Québec.

c) la localisation des renvois,

d) les surcharges,

e) les notes marginales,

f) le texte en interligne;

4° identifier les *signes conventionnels.* Ils aident à élucider un passage si leur présence est justifiée par le contexte ou par la nature de l'acte.

5° reconstituer les *abréviations.* Une abréviation peut se présenter

a) *tronquée* : po', p^r = pour,

b) *contractée* : gn'al, gnal = général.

Les *procédés* paléographiques peuvent se résumer ainsi :

ne *rien* retrancher,

ne *rien* ajouter,

ne *rien* omettre

de ce qui relève du *texte* lui-même. Quant à l'établissement du *sens,*

a) corriger,

b) compléter,

pour ne pas contrarier la *logique* ou la *certitude morale.*

Il importe, en usant de ces procédés, de garder le contact avec les anomalies d'un texte sans perdre de vue ses caractéristiques générales : jambages associés, lettres liées ou disjointes, expressions obscures, sens ambigu à expliquer qui voisinent avec des alliances de mots et des groupements de locutions, de tours de phrase ou de formules protocolaires.

Si le déchiffrement pose un problème dont la solution n'est pas entrevue, on applique le principe paléographique le plus propre à fournir un exutoire honorable pour la véracité du sens (point de vue synthétique) en ne disséquant pas outre mesure un mot, une lettre, un jambage (point de vue analytique). Si on ne peut interpréter un texte au point de lui faire dire ce qu'en réalité il ne dit pas, le jugement, par contre, ne perd jamais ses droits, et quand furent observées au mieux les règles paléographiques, on doit user de bon sens conjectural pour établir la leçon du texte. On détermine l'admissible de l'inadmissible, le certain du plausible. Ainsi traitée, une difficulté finit toujours par être résolue avec sécurité. Au reste, si l'analyse préparatoire du document fut bien faite et le déchiffrement conduit avec minutie, une telle situation se présentera rarement.

Un problème de texte peut se résoudre, soit par le recours au *contexte*, soit par celui, plus éloigné, à d'autres documents de teneur semblable; mais, sous l'effet de la personnalité du rédacteur, un décalage de la *forme* (le *sens* étant toujours sauf) est à prévoir dans l'appareil formulaire. Ce qui décide, dans le cas du recours au contexte, ce sont les périphrases, les sous-entendus, les suspensions; dans le second cas, les omissions, les synonymes, les sens ambivalents.

En notre pays, la paléographie ne remonte pas au moyen âge pour y rencontrer des manuscrits dont les mots sont liés les uns aux autres au point qu'il faille les reproduire sur la copie. Il est donc antipaléographique de transcrire un texte ainsi : « Pardevant X... Nottaire de lJsle demontreal ettesmoins Soubsignez furent pntz enleurs personnes... » Indication que le transcripteur n'a pas su déterminer les liaisons valables sur l'original non plus que de situer le document dans le temps et le lieu. Les liaisons de mots, dans certains de nos documents, sont attribuables à une calligraphie *coulée* et à nulle autre cause; elles sont décomposables au fur et à mesure de la transcription. Exception faite pour *pardevant, dun, dune, dautre, cydessus* eu égard à une pratique courante. Néanmoins, plusieurs scribes écrivent séparément : *par-devant, cy-dessus, d'un,* etc.

La plupart des travaux historiques canadiens observent l'exactitude orthographique des noms de famille et des prénoms, tels qu'ils apparaissent aux sources documentaires. C'est nécessaire et c'est bien; mais pour le texte lui-même, trop souvent on laisse libre cours à l'arbitraire ou à la licence, voire à la fantaisie, quand on ne va pas jusqu'à translater en français moderne un texte du XVIIe siècle. C'est moins bien. C'est même antiscientifique. Quel érudit apprécierait l'édition d'un manuscrit classique sans qu'elle soit accompagnée du texte original ? L'historien peut relater un fait à la manière inspirée par son talent; mais s'il doit citer une source documentaire, il est tenu de le faire *textuellement.*

3. *Le travail paléographique.*

Comme dans tout travail, la perfection est précédée de gaucheries, d'échecs répétés. Il faut savoir faire la part de ces imperfections pour préparer la réussite de tout travail paléographique. Ne pas trop se hâter pour en proposer l'établissement définitif afin de prévenir les inexactitudes, omissions, erreurs qui entraînent des additions, des

corrections sur la copie dactylographiée et peuvent nécessiter sa reprise totale ou partielle.

Tout manuscrit recèle quelque difficulté, peu importe sa facile mais trompeuse apparence de lecture. Aussi est-il bon de ne pas faire de la transcription de premier jet, la copie définitive. Pour obvier à un travail médiocre, on ne devrait jamais se dispenser d'un *brouillon.*

Qu'on ne prenne pas au sérieux le travail de celui à qui on a remis un texte ancien et, après un rapide coup d'œil, le déclare facile. Généralement un tel copiste fera bon marché des complications rencontrées, négligeant l'orthographe désuète ou fautive et le sens obvie des formules. Saura-t-il se prévaloir du jeu subtil de la ponctuation ? C'est improbable. Il oubliera d'observer un point capital pour la bonne et entière intelligence d'un texte : le rattachement à son époque pour ne pas l'isoler de la mentalité, des mœurs, des institutions de cette époque. Et puis, tout le répertoire des sentences, locutions, etc., prépare à découvrir la signification du texte. Sachant ce que tel terme veut exprimer, on présume mieux ce que l'auteur a pensé et veut nous faire penser.

Toute technique supposant son expérimentation, énumérons quelques règles pour répondre à cette exigence et qui trouveront leur application dans la *transcription.*

C. La transcription.

Que la lecture d'un document se fasse de vive voix ou mentalement, c'est d'ordinaire pour aboutir à la transcription ou copie écrite.

La transcription s'effectue en trois phases distinctes, mais étroitement interdépendantes :

1° La *préparation.* — Une préparation soignée facilitera le déchiffrement et assurera une collation plus sûre et plus rapide. Les remarques précédentes sur la lecture du document trouvent ici leur pleine utilité. Il suffit d'ajouter que le déchiffrement ainsi préparé réduit à son minimum l'élément *imprévu* qui ralentit notablement le travail de copie. La préparation a aussi pour but de fixer les points de contact pour l'*interprétation* subséquente : reconstitution des *lapsus calami* et des *abréviations*; recoupement pour élucider les passages obscurs.

2° L'*exécution.* — Elle amorce le déchiffrement proprement dit qui est toujours heureusement influencé par la connaissance exacte de la nature et de la teneur du document. Celles-ci créent l'ambiance qui ramène à notre esprit les impondérables tenus en réserve pour reconstituer le passé; en même temps, elles mettent un frein, un cadre à l'imagination.

3° La *collation.* — La collation est l'exactitude paléographique contrôlée. C'est l'examen critique de la similitude obtenue de la copie avec l'original. Elle oblige à l'attention soutenue pour juger promptement, et presque sans appel, de la véracité de la copie par rapport à l'original. Pour garder sa valeur, la collation doit toujours s'en tenir à une critique constructive. Au cours des débats d'opinion qu'elle occasionne, il est de mise d'encourager tout effort louable pour pénétrer le sens d'une difficulté afin de la vaincre. Le contraire entame l'intérêt porté au texte et il en résulte une critique pivotante qui n'aboutit pas. On sera donc bien avisé de tenir compte des commentaires d'autrui sans qu'il soit interdit de les réviser jusqu'à la dernière collation, avant l'adoption définitive de la copie comme authentique [17].

La copie *dactylographiée* exige également une application constante, étant sujette à des accidents d'écriture particuliers : dittographie, haplographie, omission, transposition, etc. En outre, sa *présentation* demande une disposition bien aérée :

1° intitulé en évidence;

2° marge de 2 pouces laissée à gauche et au bas de la feuille;

3° ne se servir que de feuilles entières;

4° écrire sur un seul côté de la feuille et à double espace;

5° ne pas écrire dans les interlignes;

6° inscrire la pagination;

7° annoncer toute correction, addition, rature, renvoi immédiatement avant l'authentification.

[17] La *bonne* copie doit subir *trois* collations : la première est nécessairement concomitante avec la transcription de premier jet; la deuxième est celle du brouillon avec l'original, avant la mise au propre et la troisième celle de la copie dactylographiée avant son expédition.

CONCLUSION.

Vérités scientifiques parce que justifiables par l'expérience : toute la démarche paléographique ne procède pas autrement; ses preuves, elle les fonde sur ce qui peut être établi antérieurement et qui découle des lois de l'observation. Chaque déduction se rattache à une autre précédente et se déduit d'elle comme une conséquence logique, de sorte que, remontant ainsi jusqu'aux prémisses, on en arrive à établir l'ensemble de la doctrine paléographique.

Si la paléographie est un exemple de la théorie construite d'après l'observation, les côtés historique, géographique, ethnographique et psychologique qui la soutiennent s'en trouvent consolidés. A ce titre, elle se place en tête des sciences auxiliaires de l'histoire, parce que son développement approfondi a profité aux sciences connexes ou sous-jacentes à elle, mais nécessaires à l'histoire. Archéologie, épigraphie, sigillographie, diplomatique, numismatique, cryptographie, généalogie se sont toutes accrues de ses apports et ont pu ainsi mieux préciser leur objet.

A une époque comme la nôtre où presque toutes les sciences se sont radicalement transformées, la paléographie n'est pas, comme on pourrait le penser, une science de luxe, périmée, désuète, parmi les autres. Car elle mène à l'histoire et permet de s'assurer, au moyen de ses procédés, qu'un manuscrit est *véridique* et qu'il représente bien un témoignage réel du passé. Si on peut l'enseigner, si on doit l'étudier pour accéder au plein sens du document d'histoire et à la découverte de l'essence même des civilisations disparues, c'est que seule la *lecture* d'une écriture, sous une forme quelconque, manuscrit ou objet fabriqué, peut nous faire rejoindre la conscience d'un peuple ou d'un individu.

Sans la connaissance de la paléographie, il faut renoncer à un grand nombre de travaux historiques solides, surtout en notre pays où l'histoire s'est écrite très souvent en marge des documents, soit par leur absence ou par négligence. Le temps n'est plus où on ne craignait pas d'écrire avec suffisance : « Inutile de savoir la paléographie pour faire des recherches relatives à l'histoire du Canada [18]. » A quoi servirait la connaissance de la paléographie générale à un chercheur canadien s'il peut lire correctement les documents de sa propre patrie ?

18 Albert-M. Mignault, o.p., *Semaine d'Histoire du Canada*, Montréal, 1926, p. 123.

La paléographie n'est pas une science desséchante, mais un merveilleux instrument pour l'étude du document et de l'histoire. Parce qu'elle introduit à leur compréhension, la suscite et la soutient, la paléographie s'avère une science bien vivante, mais bien exigeante. Si elle demande beaucoup d'efforts, elle nourrit étonnamment, en retour, la culture autant que l'érudition.

Une science ne s'apprend pas d'un seul coup. Pour l'acquérir, il faut non seulement du temps, mais encore est-il nécessaire d'aller du simple au complexe et de la théorie à la pratique. L'étude des vieilles écritures n'échappe pas à cette règle.

Ce monde de l'écriture, il est vrai, nous l'abandonnons de plus en plus avec l'imprimé, avec l'image et le son : cinématographie, télévision, microfilmage, radiophonie. Les archives graphiques n'en prendront que plus de valeur avec le temps, parce qu'elles sont plus proches de la personne que les caractères d'imprimerie. Plus obscures aussi, plus difficiles à saisir, parce qu'elles ont plus d'âme que toutes les autres formes de communication de la pensée, exception faite pour l'image qui a l'âme de celui qui la reçoit.

Fernand LEFEBVRE,
paléographe des Archives judiciaires
de Montréal.

TABLE DES ABRÉVIATIONS

les plus courantes dans les documents français canadiens.

abréviations	*solutions*
Achep^{r} achept'	Acheteur.
Acq^{r}. acq'	Acquéreur.
Acq^{on} acquions	Acquisition/s.
App'ra	Appartiendra.
Ap^{que} Apost'	Apostolique.
Arp' arp't arp^{t}	Arpent.
Aud^{t}	Au-devant, audit.
Au'e au're au'es au's	Autre/s.
Aujourd'	Aujourd'hui.
Auq^{l} auxq^{ls} auq^{le}	Auquel/le, auxquels les.
Aud ausd auxd aud^{t} aud^{tes}	Audit, ausdits, auxdits/tes.
Au^{t} autre^{t} autrem' autrem^{t}	Autrement.
Av^{t}	Avant, avenant.
Cath' cath^{e}	Catholique.
Ch^{er} ch'er ch'r	Chevalier.
Cinq^{te}	Cinquante.

abréviations	*solutions*
Cog^{ce} cog^{e} cogn^{ce}	Cognoissance.
Co' co'e co^{e} c'e	Comme.
Com' co'is	Commis, comis.
Com' com^{té}	Communauté.
Comp' comp^{t} comp^{tes}	Comparant/es.
Cond^{on} condions, con^{ons}	Condition/s.
Co^{el} con^{el}	Colonel.
Con^{l} con^{ls}	Conseil/s.
Con^{er}	Conseiller.
Conform' conform^{t}	Conformement.
Con^{on} concess^{on}	Concession.
Convenons conven^{ons} co'ons	Conventions.
Da^{e} d^{me}	Dame.
Dam^{lle} D^{elle} d^{lle}	Damoiselle.
Dau'es dau's dau'res	D'autres.
Deff' deff^{ce}	Deffence.
Def' def^{r}	Defendeur.
Dem' dem^{r}	Demandeur.
Dem' dem^{t} demur'	Demeurant, demurant.
Dem^{re}	Demeure.
Deno'	Denomé.
Der' d'er d^{r} de're der^{r}	Dernier, derniere.
Der're	Derriere.
Dess'	Dessus.
Dispons disp^{on} dispo'	Disposition/s.
Dona'on dona^{on} d^{tion}	Donation.
D^{s}	Dits.
Empech' emp^{t}	Empechement.
End' end^{t}	Endroit.
Engage^{t} eng^{t}	Engagement.
Esd' esd^{e}	Esdit/e.
Eff' esf'	Effet, esfect, esfet.
Esp' ep'	Espoux, epouse.
Evions	Evictions.
Execu^{on} ex^{on}	Execution.
Express' expressem^{t}	Expressement.
Fa' f'e f^{e} f're f^{re}	Faire.
F^{e}	Famille, femme.
Fidej^{on}	Fidejussion.
Franche^{t}	Franchement.
Fut^{r} futu'	Futur.
G^{al} ge'ral gen'al gn'al	General.
Garde' gardenot'	Gardenottes.
Hab^{t} hab' hans ha'nt	Habitant.
Her' h'er h^{ers}	Heritier/s.
Hipo'	Hipotecque.
H^{r} Lh^{r}	Huissier, Lhuissier.
Huict^{e}	Huictieme.
Informa^{on}	Information.

abréviations	*solutions*
Imm' immeub' immub'	Immeuble/s, immubles.
Interpel'	Interpellé.
Inv'e inv^{e} inv^{re} in're	Inventaire.
Jo'	Jouir, jour.
J'r j^{r}	Jour.
Jurion jurisd^{on}	Jurisdiction.
Lab'	Laboureur.
Le'	Leur.
Laq^{le}	Laquelle.
Leq^{l} lesq^{ls} lesq^{les}	Lequel, lesquels/les.
Liv'	Livres (tournois).
Lord^{ce} lord^{e} lord'ce	Lordonnance.
Mad^{e}	Madame.
Ma'n ma'on ma^{on}	Maison.
Mar' mar'ge	Mariage.
Marq'	Marque.
Mar^{d} mar^{t}	Marchand/t.
Messrs	Messieurs.
Meub' mub'	Meubles, mubles.
Monsr M^{r}	Monsieur.
M^{r} M^{e}	Monsieur, Maitre.
M^{re}	Maitre, messire.
Moyen^{t}	Moyennant.
No'	Nous.
N^{e} no^{e} n're n^{re} no're not' not^{e} not^{re}	Notaire.
N're not'	Notre.
Ob' oblig' oblig^{t} ob^{t}	Obligeant.
Oblig' obliga^{on} oblig^{on}	Obligation.
Off^{er}	Officier.
Opp' opposion opp^{on}	Opposition.
Ord^{re}	Ordinaire.
Pard' pard^{t}	Pardevant.
Payem^{t}	Payement.
Pend^{t}	Pendant.
P^{er} pre' prem' pre^{r} prem^{r}	Premier.
Po' p'r p^{r}	Pour.
Por' port^{r}	Porteur.
P'ce pnce pn'ce	Presence.
Possess'	Possession.
Pn't pnt pntz pntes	Present/z, presentes.
Pra'en pra^{en}	Praticien.
Pre' pren' pren^{r}	Preneur.
Procura^{on} procu^{on}	Procuration.
Pro' proc^{r} procur'	Procureur.
Prom' prom^{t} pro^{t}	Promettant, promet.
Pub'	Publié, public.
Q' q^{e}	Que.
Q^{l} qu^{le} que'e	Quil, quelle.
Quitt^{ce}	Quittance.

abréviations	*solutions*
Quitte^{t}	Quittement.
Ra'on ra^{on}	Raison.
Recolle^{t}	Recollement.
Reg^{e} reg're	Registre.
Renon^{on} ren^{on} renion	Renonciation.
Ren' renon' renonc^{t} ren^{t}	Renonçeant.
R^{er}	Renoncer.
Selo'	Selon.
So^{e} so'e som'	Somme.
Sond' sond^{t}	Sondit.
Soub' souss^{ne} soubz^{nes}	Soubzsignez, soussigne.
S^{r} s^{rs}	Sieur/s.
S^{t}	Saint.
Suff' suffisam^{t}	Suffisamment.
Suiva' suiv^{t} suiv'	Suivant.
Succ'on success^{on}	Succession.
Testa' testam' test^{t}	Testament.
To' touj'	Toujours.
To's tou' toys'	Tournois, tournoys.
Tran'on trans^{on} transac^{on}	Transaction.
Transcrip' transcrip^{on}	Transcription.
Tute' tut' tut^{r} tute^{r}	Tuteur.
Vef' v^{e} v've veu^{e}	Veuve.
Vend' vend^{r}	Vendeur.
Vo'	Vous.
Voula' voul^{t}	Voulant.
Vol' vol^{t} volont^{t} volontairem' volontairem^{t}	Volontairement.

* * *

Les mois de l'année.

Janv' jan'er	janvier
Feb' febv'	février
Ma'	mars
Av' avl	avril
May	mai
Ju'n	juin
Juill'	juillet
Aou' aoust	août
Sept' septemb' 7^{b}' 7bre	septembre
Oct' octob' 8^{b}' 8bre	octobre
Novemb' 9^{b}' 9bre	novembre
Decemb'	décembre

* * *

Signe : &c &C &ce — etc.

Essai de toponymie oblate canadienne

En marge d'un anniversaire

(suite)

---

106. GROUARD (lac). Territoires du Nord-Ouest. Lac dans le district de Mackenzie, en l'honneur de Mgr Émile Grouard [156]. Le nom a été approuvé le 12 décembre 1939 [157] à la suggestion de M. J. N. Bell [158].

Position : 65°19′ 118°04′.

Mgr Grouard est né le 2 février 1840 et fut ordonné par Mgr A. Taché, le 4 mai 1862. Nommé vicaire apostolique d'Athabaska-Mackenzie et sacré le 3 juillet 1891, il est décédé à Grouard le 7 mars 1931.

107. GROUARD (lac). Territoires du Nord-Ouest. Lac apparaissant sur la Carte des Expéditions chez les Esquimaux [159], par le père Petitot, au sud du lac Travaillant et au nord-ouest du Grand-Lac-de-l'Ours.

Position : 67°15′ 129°30′.

108. GROUARD (rivière). Territoires du Nord-Ouest. Cette rivière de la région de l'Anderson s'appelait la rivière Plongeon, mais le père Petitot lui donna le nom de Grouard [160]. Le nom a été approuvé le 21 décembre 1944 [161].

Position : 63°32′ 118°20′.

109. GROUARD (vicariat apostolique). Alberta. Vicariat apostolique dans le nord de l'Alberta. Ce nom remplaça celui d'Athabaska en 1927.

156 *Place-Names. Northern Canada,* p. 374.
157 Canadian Board, dossiers 1670 et 1014.
158 *Nineteenth Report,* suppl. 6.
159 Carte annexée à E. PETITOT, o.m.i., *Les Grands Esquimaux.*
160 E. PETITOT, o.m.i., *Les Grands Esquimaux,* p. 225.
161 Canadian Board, dossier 2006.

110. GROUARD (ville). Ville dans la région de la rivière La-Paix, en l'honneur de Mgr Grouard [162]. Le nom officiel est Grouard-Mission [163] et a été approuvé le 4 septembre 1947 [164].

Position : 55°31′ 116°09′.

111. GROUARD (gare). Alberta. Gare située un peu au sud-ouest de Grouard.

Position : 55°13′ 116°09′.

112. GUÉGUEN (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Bonaventure, proclamé le 4 janvier 1940, en l'honneur du père Jean-Pierre Guéguen [165].

Position : 48°25′ 65°20′.

Né le 18 septembre 1838 à Ploudalmezeau (Quimper), le père Guéguen fut ordonné le 6 juillet 1863 à Autun. Arrivé au Canada le 25 septembre 1864, il fut missionnaire à Maniwaki, à Témiscamingue et chargé des missions du Saint-Maurice durant vingt-six ans. Il est décédé à Maniwaki, le 22 octobre 1909.

113. GUÉGUEN (lac). Lac situé dans le canton de Louvincourt, Abitibi-Est, en l'honneur du père Guéguen [166]. Le nom de ce lac, qui s'appelait autrefois Sifton, a été approuvé le 7 mars 1933 [167].

Position : 48°06′ 77°13′.

114. GUÉGUEN (rivière). Québec. Rivière située entre les lacs Guéguen et Blanchin.

Position : 48°15′ 77°15′.

115. GUIGUES (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Témiscamingue, proclamé le 12 juillet 1881, en l'honneur de Mgr Joseph-Bruno Guigues [168].

Position : 47°30′ 79°25′.

Mgr Guigues est né à Gap en 1805 et fut ordonné chez les Oblats en 1828. Il fut envoyé au Canada en 1844 et devint premier évêque de Bytown (Ottawa) en 1847. Il administra le diocèse jusqu'à sa mort, survenue à Ottawa le 8 février 1874.

116. GUIGUES (village). Québec. Paroisse Saint-Bruno, dans le

162 *Place-Names of Alberta*, p. 60.

163 *Geographical Catalogue. Province of Alberta*, 1955, p. 10.

164 Canadian Board, dossier 2408.

165 Commission de géographie de la province de Québec.

166 I. NANTAIS, *op. cit.*, p. 567; E. ROUILLARD, *op. cit.*, p. 200; *Noms géographiques* (1921), p. 70; *Nomenclature* (1916), p. 22.

167 Canadian Board, dossier 1338.

168 *Place-Names in Quebec*, p. 180; *Noms géographiques* (1921), p. 70, (1926), p. 40.

district de Témiscamingue. Bien que le nom officiel soit Saint-Bruno-de-Guigues, le village est connu sous le nom de Guigues.

Position : 47°28′ 79°26′ [169].

116a. Guigues, voir Saint-Eugène-de-Guigues, Saint-Eugène-de-Prescott.

117. Guilloux (lac). Saskatchewan. Lac situé au nord du lac Deschambault, dans la région de Pelican-Narrows, en l'honneur du père Nicolas Guilloux [170].

Position : 55°44′ 102°35′.

Le père Nicolas Guilloux est né en 1879 au diocèse de Vannes (France) et prononça ses vœux chez les Oblats en 1903. Ordonné la même année, il devint missionnaire au Keewatin et se trouve actuellement (1958) missionnaire à l'Île-à-la-Crosse.

118. Guy (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Témiscamingue, proclamé le 20 décembre 1955, en l'honneur de Mgr Joseph Guy [171].

Position : 47°05′ 75°50′.

Mgr Joseph Guy est né à Montréal le 28 juillet 1883. Oblat le 8 septembre 1902, il fut ordonné le 6 juin 1906; élu vicaire apostolique de Grouard le 19 décembre 1929; évêque de Gravelbourg le 2 juin 1937; démissionnaire en 1943 et décédé à Montréal le 8 décembre 1951.

119. [?] Guy (lac). Alberta. Lac situé au nord du lac des Sables. Le nom a été approuvé le 6 avril 1950 [172].

Position : 53°32′ 114°05′.

120. Guy (lac). Québec. Lac situé dans le canton de Montmigny.

Position : 46°27′ 75°13′.

121. Guy (village). Alberta. Bureau de poste et paroisse dans le vicariat apostolique de Grouard. Le nom a été approuvé le 6 février 1948 [173].

Position : 55°33′ 117°07′.

— H —

122. Hénault (chute). Québec. Chute à l'extrémité nord du lac Hénault, en l'honneur du père Adolphe Hénault [174].

169 Canadian Board, dossier 1518.
170 Le Canadian Board, dossier 1212, dit expressément : «After Father Guilloux. »
171 Commission de géographie de Québec.
172 Canadian Board, dossier 2837.
173 *Ibid.*, dossier 2437.
174 Commission de géographie de la province de Québec.

Position : 47°24'00" 77°46'30".

Adolphe Hénault est né à Saint-Guillaume, comté d'Yamaska, le 20 novembre 1866, et entra chez les Oblats en 1889. Ordonné prêtre le 8 juin 1895, il séjourna à l'Université d'Ottawa (1895-1900), à Ville-Marie (1900-1901), où il bâtit une chapelle au canton Fabre en 1900, à Saint-Pierre de Montréal et au Cap-de-la-Madeleine. Il est décédé à Hull, le 13 février 1931.

123. Hénault (lac). Grand tributaire du Grand-Lac Victoria, dans le comté de Pontiac. Ce lac, qui portait le nom de Kawasejcwan, est dénommé en l'honneur du père Hénault [175].

Position approximative : 47°15'-30' 77°45'-78°.

124. Hénault (rivière). Québec. Décharge du lac Hénault dans le lac Padoue au sud du lac Néré, à l'est de ce dernier.

125. Honorat (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Bonaventure, proclamé le 4 janvier 1940, en l'honneur du père Jean-Baptiste Honorat.

Position : 48°15' 65°15'.

Le père Jean-Baptiste Honorat est né à Aix le 7 mai 1799 et fut ordonné prêtre le 22 décembre 1821. Il arriva au Canada le 2 décembre 1841 en qualité de supérieur des premiers Oblats. En 1844, il fondait une résidence au Saguenay et un peu plus tard la paroisse de l'Immaculée-Conception de Laterrière. Rappelé en 1849, il résida successivement à Montréal, à Plattsburg et à Ottawa. Rentré en France en novembre 1858, il mourut à Notre-Dame-de-l'Osier, le 23 décembre 1862.

126. Honorat (lac). Québec. Lac dans la région du Saguenay, élargissement de la rivière aux Canards à 7 ½ milles au sud de Saint-Firmin. Ce lac s'appelait autrefois Cinquième. Il est situé dans le comté de Charlevoix, entre les lacs Le-Caron et Fleury [176].

127. Honorat (lac). Québec. Lac dans le canton de Malherbe, situé à 1 ½ mille à l'ouest de la rivière Metabetchouane et à 2 ½ milles de la limite sud du canton Malherbe. Ce lac portait autrefois le nom de lac Croche [177]. Le nom a été approuvé le 2 novembre 1950 [178].

Position : 48°02' 72°05'.

128. Honorat (lac). Québec. Lac situé sur les lots 15 à 19 du 12e rang du canton Laverlochère, comté de Témiscamingue, à 5 milles

175 I. Nantais, *op. cit.*, p. 386; E. Rouillard, *op. cit.*, p. 354-355; *Noms géographiques* (1921), p. 72; *Nomenclature* (1916), p. 34.

176 I. Nantais, *op. cit.*, p. 393; E. Rouillard, *op. cit.*, p. 265; *Noms géographiques* (1921), p. 74.

177 Commision de géographie de la province de Québec.

178 Canadian Board, dossier 3003.

au sud-est de Fugerville. Ce lac portait le nom de lac Clair [179]. Le nom a été approuvé le 18 octobre 1935 [180].

Position : 47°20′ 79°08′.

129. Honorat (rang). Québec. Rang Saint-Honorat à la Grande-Baie du Saguenay.

130. Hugonard (gare). Saskatchewan. Gare sur le chemin de fer du Canadien National entre Regina et Flin-Flon, à l'ouest de Balcarres, en l'honneur du père Joseph Hugonard [181].

Position : 50°48′ 103°35′.

Né le 1er juillet 1848, le père Hugonard entra chez les Oblats en 1872 et fut ordonné par Mgr V. Grandin, le 11 mars 1874. Il est surtout connu par son travail missionnaire à Qu'Appelle depuis 1874. Il est décédé à Lebret, le 11 février 1917.

— J —

131. [*] Jacob (lac). Québec. Lac dans le canton de Caire (Rouyn-Noranda), en l'honneur du père Irénée Jacob [182]. Ce lac portait le nom de Bass-Lake. Le Geographic Board décida en 1914 que le lac ne s'appelait pas Fish [183]. Le nom de ce lac a depuis été changé en celui de Caire.

Position approximative : 47°55′ 79°05′.

132. [?] Jacob (lac). Québec. Lac situé dans le comté de Pontiac, à 32 ¾ milles à l'ouest-nord-ouest de Maniwaki. Ce lac s'appelait autrefois Grand-Lac-des-Truites [184].

133. Joussard (village). Alberta. Village et gare dans le vicariat apostolique de Grouard, au sud du Petit-Lac-des-Esclaves, en l'honneur de Mgr Célestin Joussard. Le nom a été approuvé le 8 décembre 1945 [185].

Position : 55°22′ 115°56′.

Mgr Joussard est né à Saint-Michel-de-Saint-Géoirs (Isère), le 22 octobre 1851. Il entra chez les Oblats en 1873 et fut ordonné le 21 février 1880. Il devint missionnaire au Mackenzie et dans l'Athabaska en 1880. En 1909 il fut nommé coadjuteur de Mgr Émile Grouard et il est décédé à McLennan, Alberta, le 20 septembre 1932.

179 Commission de géographie de la province de Québec.
180 Canadian Board, dossiers 1412 et 1518.
181 Z. M. Hamilton, *op. cit.* Voir aussi Jos. La Rocque à A.-G. Morice, o.m.i., 9 novembre 1917 (Collection Morice, fichier n° 2, Bibliothèque centrale de l'Université d'Ottawa).
182 E. Rouillard, *op. cit.*, p. 201; *Noms géographiques* (1921), p. 76.
183 Page 83; *Eighteenth Report*, p. 136; *Nomenclature* (1916), p. 38.
184 Commission de géographie de la province de Québec.
185 Canadian Board, dossier 2112. Il y est dit qu'il s'agit d'un « established name ».

— K —

134. KEARNEY (lac). Territoires du Nord-Ouest. En 1870, le père Petitot, empruntant une nouvelle voie entre Good-Hope et Fort-Norman, donna le nom de Kearney à un lac situé à l'arrière des montagnes qui bordent le Mackenzie, en l'honneur du frère convers Joseph Kearney. Le lac est situé à l'ouest du Grand-Lac-de-l'Ours [186].

Le frère Kearney est né au diocèse de Kildare (Irlande) en 1835. Il fit son oblation en 1857 et fut envoyé dans les missions de l'Extrême Nord où il demeura soixante ans, dont cinquante-sept à Good-Hope. Il est décédé à Good-Hope, le 1er octobre 1918.

— L —

135. [?] LAC-DE-LA-ROBE-NOIRE (lac). Québec. Ce lac a été ainsi dénommé en l'honneur des missionnaires qui fréquentaient la région. Peut-être cependant l'appellation première est-elle antérieure aux Oblats. Le nom a été approuvé le 10 septembre 1953 [187].

Position : 50°40′ 62°40′.

136. LACASSE (lac). Québec. Lac dans la région de Béraud, dans les rangs 4 et 5 (Rouyn-Noranda), en l'honneur du père Zacharie Lacasse [188]. Ce lac est un élargissement du ruisseau Furgeson et s'appelait autrefois Nemawash [189].

Position : 47°55′ 78°15′.

Le père Lacasse est né à Saint-Jacques-de-Montcalm, le 9 mars 1845. Entré chez les Oblats en 1869, il fut ordonné le 28 avril 1873. Il travailla successivement à Betsiamites, au Labrador, à Ungava, à la colonisation du Témiscamingue, au Lac-Saint-Jean et à Saint-Zacharie de Beauce. En 1896, il partait pour l'Ouest canadien et il est décédé à Gravelbourg, le 28 février 1921 [190].

136a. LACASSE, voir SAINT-ZACHARIE DE DORCHESTER.

137. LACOMBE (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Roberval, en mémoire du père Albert Lacombe [191]. Le canton a été proclamé le 9 décembre 1916.

186 *Place-Names. Northern Canada*, p. 388; E. PETITOT, o.m.i., *Mémoire abrégé sur la géographie de l'Athabaska-Mackenzie, loc. cit.*, p. 158. Le nom n'existe pas dans le fichier du Canadian Board, bien que l'on retrouve ce nom sur les cartes.

187 Canadian Board, dossier 3603.

188 I. NANTAIS, *op. cit.*, p. 463; E. ROUILLARD, *op. cit.*, p. 203; *Noms géographiques* (1921), p. 83; *Nomenclature* (1916), p. 43.

189 *Ibid.*

190 Il existe d'autres lacs Lacasse, mais il n'est pas possible de dire s'ils sont ainsi dénommés en l'honneur du père Zacharie Lacasse, bien que nous soyons portés à le croire. Ce sont le lac Lacasse, sur la rivière Georges, à environ 55°15′-30′ 64°25′; et un autre lac Lacasse dans la région Chibougamau-Roberval à environ 48°30′-49°00′ 75°00′-15′.

191 *Noms géographiques* (1921), p. 83.

Position : 49°40′ 73°15′.

Le père Lacombe est né le 28 février 1827, à Saint-Sulpice, près de Montréal, et fut ordonné prêtre le 13 juin 1849. Il entra chez les Oblats en 1853. Il dépensa toute sa vie dans l'Ouest canadien et fut surnommé « l'Homme au bon cœur » et le « Grand chef des Prairies ». Il est mort le 12 décembre 1916 [192].

138. Lacombe (lac). Alberta. Lac situé au sud-ouest de Lacombe. Le nom a été approuvé le 3 novembre 1955 et le Canadian Board dit que le lac ne s'appelle pas Jack-Fish [193].

Position : 52°26′ 113°48′.

139. Lacombe (ville). Alberta. Ville au nord-est de Red-Deer, en l'honneur du père A. Lacombe [194]. Le nom, approuvé le 1er juin 1937 [195], aurait été choisi par les autorités du Pacifique Canadien.

Position : 52°28′ 113°44′.

139a. Lacombe, voir Alberta et Saint-Albert.

140. Laity (île). Territoires du Nord-Ouest. Île dans la baie de Resolution, région du Grand-Lac-des-Esclaves, en l'honneur du père Arthur Laity. Le nom a été approuvé le 6 janvier 1949 [196].

Position : 61°05′ 114°06′.

Le père Arthur-Louis Laity est né en 1841 au diocèse de Vannes. Il fit profession en 1863 et fut ordonné en 1867. Missionnaire au Mackenzie, il est décédé au Fort-Résolution le 22 décembre 1915.

141. Lambert (lac). Québec. Lac dans la région du Grand-Lac-Victoria, dans le comté de Pontiac, en l'honneur du père Octave Lambert. Ce lac s'appelait Kokomis ou Kokomish [197].

Position approximative : 47°48′ 77°45′.

Le père Lambert a été ordonné le 19 mai 1892. Après avoir été de résidence à l'Université d'Ottawa et à Québec, il passa à Ville-Marie où il se dépensa toute sa vie. Il est décédé le 17 juillet 1955.

142. Laniel (bureau de poste). Québec. Bureau de poste et petit hameau dans le comté de Pontiac, en l'honneur du père Armand Laniel.

192 Il existe aussi un lac Lacombe, source d'un petit embranchement de la rivière Abbé-Huard, dans le comté de Saguenay à 51°22′ 63°02′ et un autre lac situé dans le parc national des Laurentides à 31 milles au sud d'Héberville. Voir Commission de géographie de la province de Québec et I. Nantais, *op. cit.*, p. 464. Voir aussi Canadian Board, dossier 1724.

193 Canadian Board, dossier 1737.

194 *Place-Names of Alberta*, p. 73.

195 Canadian Board, dossier 1737.

196 Canadian Board, dossier 1272/32. Voir aussi dossier 2551.

197 I. Nantais, *op. cit.*, p. 474; E. Rouillard, *op. cit.*, p. 357.

Position : 47°03′ 79°16′.

Le père Laniel est né à Sainte-Geneviève, près de Montréal, le 27 juillet 1866 et entra chez les Oblats en 1887. Ordonné le 23 mai 1891, il résida successivement à Maniwaki, où il fut chargé des missions indiennes du Lac-Barrière et du Lac-Victoria, puis devint supérieur à la Tête-du-Lac-Témiscamingue. Il est décédé à Ville-La-Salle, le 22 mars 1928.

143. Lapérrière (lac). Territoires du Nord-Ouest. Lac dans le district de Mackenzie, en l'honneur du père Nicolas Lapérrière. Le nom a été proposé par M. Rowley, en l'honneur du père La Perrière [sic] qui a ouvert la mission à Fort-Rae [198].

Position : 61°26′ 111°48′.

Le père Lapérrière, décédé à Fort-Smith, le 10 juillet 1955, était entré chez les Oblats en 1896. Ordonné prêtre en 1902, il devint missionnaire au Mackenzie en 1904. Il était originaire du diocèse de Chambéry.

144. [?] Laporte (lac). Québec. Lac sur les lots 15 et 16 du canton de Low, comté de Gatineau, tributaire de la rivière Venosta, à 3 ½ milles à l'ouest de la gare de Venosta, en l'honneur du père Camille Laporte [199].

Le père Camille Laporte a fait du ministère à Maniwaki et à la Pointe-Bleue. Il est décédé à Montréal, le 21 février 1900.

145. Latreille (ruisseau). Territoires du Nord-Ouest. Ruisseau en l'honneur du frère Latreille, missionnaire au Mackenzie [200].

Position : 60°04′ 135°02′.

Trois frères Latreille, Henri, Médard et Philippe, tous originaires du diocèse de Valleyfield, appartenant au vicariat du Mackenzie, il ne nous est pas possible de déterminer exactement en l'honneur duquel des trois frères, le ruisseau a été dénommé.

146. [?] Lauzon (lac). Québec. Lac situé sur les lots 75 à 78, 5e rang du canton Egan, comté de Gatineau, tributaire de la rivière Désert à 2 milles au nord-nord-ouest de Montcerf [201], en l'honneur du père Ludger Lauzon.

Le père Lauzon est né à Sainte-Anne-des-Plaines, le 8 janvier 1844. Il entra chez les Oblats en 1865 et fut ordonné le 11 octobre 1868. Il fut de résidence à Maniwaki, à Plattsburg, à Montréal, à Québec, à Saint-Paul (Minnesota), à Hull. Il est décédé à Québec, le 14 mars 1933.

198 Canadian Board, dossier 4171. Voir aussi *Courrier de Famille* (Mackenzie), 20 (mai-juin 1957), p. 6.

199 Commission de géographie de Québec. Il existe deux autres lacs Laporte à 47°12′ 76°44′ et 47°07′ 77°20′ (voir Canadian Board, dossiers 1903 et 3446), mais il est probable que ces lacs ont été ainsi dénommés en l'honneur de M. Laporte, maire de Montréal.

200 *Courrier de Famille* (Mackenzie), 20 (mai-juin 1957), p. 6. Ce nom n'apparaît pas au Canadian Board.

201 I. Nantais, *op. cit.*, p. 487.

147. Laverlochère (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Témiscamingue, proclamé le 10 juin 1895, en l'honneur du père Nicolas Laverlochère [202].

Position : 47°25′ 79°15′.

Le père Laverlochère est né à Saint-Georges-d'Espérance (Vienne), au diocèse de Grenoble, le 5 décembre 1812, et fut ordonné à L'Acadie, le 7 mai 1844. Il inaugura, en 1844, les missions oblates de la Baie-James. Après une maladie contractée en missions en 1852, il résida à Plattsburg et à Ville-Marie et mourut le 4 décembre 1884.

148. Laverlochère (rivière). Québec. Source du lac Vulsine dans les cantons de Gaboury et de Laverlochère [203].

Position : 47°24′ 79°12′.

149. Laverlochère (village). Québec. Village dans le canton de Laverlochère [204].

Position : 47°26′ 79°17′.

150. Lebret (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Bonaventure, proclamé le 4 janvier 1940, en l'honneur du père Louis Lebret.

Position : 48°35′ 65°40′.

Le père Louis-Marie Lebret est né le 30 novembre 1829, à Henabihen (Saint-Brieux), et fut ordonné à Ottawa le 17 mars 1861. Il devint missionnaire des chantiers, de la Baie-James et du Saint-Maurice. Il passa ensuite à Lowell (Mass.), à Saint-Paul (Minnesota) et dans l'Ouest canadien. Il est mort à Calgary le 5 janvier 1903.

151. Lebret (lac). Québec. Lac dans le canton de Rémigny (Rouyn-Noranda), à 15 milles au nord-nord-est d'Angliers, en l'honneur du père Lebret [205].

Position approximative : 47°45′-48° 79°00′-79°15′.

152. [*] Lebret (lac). Saskatchewan. Lac situé dans la vallée de Qu'Appelle, au nord-est de Regina, constitué par une expansion de la rivière Qu'Appelle, en l'honneur du père Lebret [206]. Le Canadian Board décida, le 4 mai 1950, que le lac s'appelait Fishing-Lakes [207].

Position : 50°48′ 103°51′.

202 *Noms géographiques* (1921), p. 90.

203 Commission de géographie de Québec. V. aussi Canadian Board, dossier 1518.

204 Canadian Board, dossier 1518.

205 I. Nantais, *op. cit.*, p. 493; E. Rouillard, *op. cit.*, p. 204; *Noms géographiques* (1921), p. 91; *Nomenclature* (1916), p. 45-46.

206 *Eighteenth Report*, p. 157.

207 Canadian Board, dossier 2882.

153. Lebret (village). Saskatchewan. Village sur les rives de Fishing-Lakes (Lebret), en l'honneur du père Lebret [208].

Position : 50°45′ 103°45′.

154. Leduc (ville). Alberta. Ville établie vers 1890. Le lieutenant-gouverneur Dowdney y établit un poste de télégraphe auquel il donna le nom de Leduc, en l'honneur du père Hyppolite Leduc [209]. Le nom a été approuvé le 2 mai 1950 [210].

Position : 53°16′ 113°33′.

Le père Leduc est né à Évron en 1844 et fut ordonné à Ottawa le 4 décembre 1864. Il se rendit à Pembina en 1865, à Saint-Albert et à Edmonton en 1867. Il missionna également à Calgary et au Lac-Brochet. Il est décédé à Edmonton, le 29 juin 1918.

155. Legal (village). Alberta. Gare et paroisse dans le diocèse d'Edmonton, fondée en 1905. Cet établissement canadien-français remonte à 1898 [211]. Le nom a été approuvé le 2 mai 1950 [212] et le village s'appelait autrefois Saint-Émile-de-Legal.

Position : 53°57′ 113°35′.

Né à Saint-Jean-de-Boisseau (Loire-Inférieure), le 9 octobre 1849, Mgr Legal entra chez les Oblats en 1879, après avoir été ordonné le 29 juin 1874. Il fonda, avec le père Doucet, la mission des Piégames en 1881, puis fut élu coadjuteur de Saint-Albert, le 17 juin 1897. Il est décédé à Edmonton, dont il était archevêque, le 10 mars 1920.

156. Le-Goff (village). Alberta. Gare et paroisse au nord-est de Bonnyville, fondée en 1879, en l'honneur du père Laurent LeGoff [213]. Le nom a été approuvé le 6 juillet 1950 [214].

Position : 54°22′ 110°16′.

Le père LeGoff est né au diocèse de Quimper en 1840. Il fut ordonné en 1866 et partit pour les missions du Nord où il passa soixante-cinq ans dont quarante-quatre au Lac-Froid (Cold-Lake). Il est décédé à Edmonton, le 18 octobre 1932.

(à suivre)

Gaston Carrière, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Philosophie.

208 Z. M. Hamilton, *op. cit.*
209 *Place-Names of Alberta*, p. 75.
210 Canadian Board, dossier 1738.
211 *Place-Names of Alberta*, p. 76. Voir aussi A.-G. Morice, o.m.i., *Histoire de l'Eglise catholique dans l'Ouest canadien...*, vol. 3, p. 41.
212 Canadian Board, dossier 1738.
213 *Place-Names of Alberta*, p. 76.
214 Canadian Board, dossier 2935.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Mgr Garrone. — *Panorama du Credo.* Tournai, Desclée, 1958. 20,5 cm., 120 p. (Collection « Pastorale et Catéchèse ».)

S'appuyant sur une longue expérience pastorale, Mgr Garrone a préparé ce catéchisme pour adultes. La doctrine de chaque leçon, il l'a formulée en quelques paragraphes très condensés. Il a aussi choisi judicieusement, et signalé en notes, les écrits qui avec clarté et chaleur développent l'un ou l'autre énoncé. L'ensemble des vingt leçons fait ressortir l'unité organique du mystère chrétien, et l'harmonie possible entre une existence humaine et la lettre de la foi. L'auteur dédie son ouvrage à tous ceux qui, pour soi ou pour d'autres, doivent élucider le lien de ce qu'ils croient avec toute leur vie.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Michel Gasnier, o.p. — *Les Psaumes, école de spiritualité.* Mulhouse, Éditions Salvator, 1957. 19 cm., 214 p.

Le psautier constitue pour le chrétien un héritage sacré qui a gardé toute sa fraîcheur et son actualité. Il n'a rien perdu du souffle mystérieux qui l'a inspiré. A qui s'applique à le comprendre, à qui veut en transformer les poèmes en prières personnelles, et les adapter à ses propres besoins, il ne tarde pas à livrer toutes ses richesses. L'ouvrage du père Gasnier s'offre à nous servir de guide dans cette noble entreprise. Son étude organise en une synthèse l'enseignement proposé par Dieu lui-même et ramène les thèmes à quelques chefs principaux. De nombreux versets sont cités en exemple. Le lecteur y apprendra à insérer les psaumes dans sa vie jusqu'à en faire l'expression parfaite des élans de son âme.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Hermann Volk. — *Das christliche Verständnis des Todes.* Münster, Verlag Regensberg, 1957. 11 × 19 cm., 115 p. DM 3,20.

L'auteur nous présente une réflexion théologique sur la mort. L'homme, conscient de lui-même, devient une énigme par la loi de la mort; isoler la vie de son terme pour en saisir le sens, est une vaine manœuvre, puisque devoir mourir nous est intrinsèque. Mais la révélation chrétienne nous apporte ses lumières. La condition humaine, au regard de la mort, relève en effet de cinq aspects fondamentaux : origine première, situation dans la grâce primitive, déchéance par le péché, relèvement par la grâce du Christ, perspective eschatologique de la résurrection; à chacun de ces moments le sens de la mort se déplace. On appréciera certainement cet exposé qui, ne cédant ni à la rhétorique ni au tragique, n'en est que plus clair

et plus solide. Ouvrage de qualité, comme d'ailleurs tout ce qu'écrit le professeur de Münster.

A. Cossement, o.m.i.

* * *

Didier de Cré, o.f.m.cap. — *Notre-Dame de la Trinité.* Vol. 2 : *Les Trois Ave Maria.* Blois, Librairie franciscaine, 1958. 21 cm., xvi-398 p.

L'an dernier, nous avons dit le bien que nous pensions du premier des trois tomes que le père de Cré publie sur Notre-Dame de la Trinité. Le deuxième volume vient de paraître et mérite également des éloges pour sa doctrine orthodoxe doublée d'une profonde piété. L'auteur établit le fondement théologique de la pratique des Trois Ave Maria et soutient avec raison que « c'est une grâce spéciale de cette dévotion à Notre-Dame de la Trinité de donner au mystère de Marie sa place exacte par rapport à la substance de vie qu'est pour nos âmes le mystère même de la Sainte Trinité ». Ayant décrit différentes modalités de la piété mariale, il trace un bref historique de la dévotion des Trois Ave, qu'il rattache aux diverses spiritualités mariales, et il rappelle les fruits de sanctification que l'âme peut recueillir de cette pratique, qui se propose comme objectif de rendre gloire à la Très Sainte Trinité pour les privilèges accordés à la Sainte Vierge.

On ne peut lire cet ouvrage, qui a mérité à son auteur une lettre de félicitations du Saint-Siège, sans être convaincu de l'importance de cette dévotion spéciale, que le père de Cré, à la suite d'un grand nombre de saints, s'applique à répandre.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Mgr A. Renard. — *Fidélité au Christ et Présence au Monde.* Bruges, Desclée de Brouwer, 1957. 12 × 19 cm., 301 p. (Coll. Présence chrétienne.)

L'évêque de Versailles publie ici des conférences diverses faites à des prêtres, des religieuses, des militants et militantes, ces dernières années. Ces pages sont guidées par une préoccupation dominante : l'apôtre doit se trouver près des hommes d'aujourd'hui dans la pleine fidélité à la foi et dans l'amour pour l'Église de Jésus-Christ. La fidélité à l'Église doit éclater en amour fraternel et inspirer toutes les tentatives missionnaires pour les hommes d'aujourd'hui, tels qu'ils sont psychologiquement et sociologiquement. Le livre traite des grands problèmes actuels rendus si aigus par les exigences de l'époque et par l'apparente contradiction des valeurs authentiques : le catholique et le monde moderne, libertés humaines et libération chrétienne, devoir d'état et vie intérieure, travail et pensée chrétienne, progrès technique et christianisme, foi et apostolat, action catholique et hiérarchie, sacrements et évangélisation, obéissance et liberté dans l'Église, péché et rédemption. On voudra lire et relire ces pages ardentes et magnifiques de spiritualité chrétienne moderne; elles viendront affermir notre foi et notre vocation; elles orienteront notre vie religieuse et apostolique selon les vérités si grandes et si riches de la révélation divine. Un très beau livre !

A. Cossement, o.m.i.

* * *

Maurice Crubellier. — *Sens de l'Histoire et Religion.* Bruges, Desclée de Brouwer, 1957. 19 × 12 cm., 214 p. Broché, 75 francs belges. (Coll. Questions actuelles.)

De la notion biblique de l'histoire les hommes des « Lumières » n'ont retenu que la ligne générale : le progrès. L'échec actuel du progressisme fait rechercher

une nouvelles synthèse de la pensée historique. Après avoir présenté A. Comte comme modèle de pensée progressiste, l'auteur fait le point de la situation actuelle chez trois écrivains de langue anglaise. Pour Northrop il y a, à côté de la vision scientifique de l'Occident, la composante esthétique de la pensée orientale; son syncrétisme ne résout pas l'énigme de l'histoire. Sorokin estime que l'étude scientifique de l'Amour, puissance ontologique, permet l'organisation d'un altruisme universel : noble rêve d'un sociologue aux allures trop prophétiques. Vient ensuite A.-J. Toynbee, pour qui la religion prend la place centrale dans le tableau de l'Univers. Après ces analyses bien conduites, l'auteur développe dans une conclusion riche d'idées le passage de la philosophie de l'histoire à la théologie de l'histoire.

A. Cossement, o.m.i.

* * *

A.-M. Carré, o.p., Joseph Folliet, Simone Fleuret, Yvonne Boucé, Berthe Fauveau, Suzanne Fouché, Céline Lhotte. — *Le Célibat est-il un Échec ? Réflexions et Témoignages.* Mulhouse, Éditions Salvator, 1957. 18,5 cm., 151 p.

L'enthousiasme avec lequel on s'est appliqué en ces dernières années à remettre en lumière la grandeur et la beauté réelles du mariage a pu faire oublier que l'Église reconnaît comme susceptibles d'une interprétation providentielle les circonstances qui, dans leur enchaînement, forcent plus d'une jeune fille à vivre dans le monde sans espoir de fonder un foyer. Il fallait donc rappeler que le célibat, lui aussi, a un idéal positif. A ce noble dessein s'est appliqué un groupe de sociologues contemporains. Le fruit de ses réflexions nous est présenté par le père A.-M. Carré. L'exposé contient un examen nuancé de la question du célibat à travers les âges, suivi d'une série de témoignages sympathiques et de conseils judicieux. Le but de ce travail est d'aider les célibataires à prendre la maîtrise de leur situation. Certes, un tel ouvrage ne saurait faire qu'à la base de l'attitude franche qui s'impose, elles ne trouvent plus de sacrifice couteux. Mais il leur apprendra à protéger leur bonheur contre l'appréhension d'une vie vouée à un échec plus ou moins lamentable, et contribuera à dissiper autour d'elles l'incompréhension dont trop souvent elles sont l'objet de la part des amis et des proches.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

J. Daujat. — *Problèmes d'aujourd'hui, Réponses chrétiennes.* Paris, Téqui, 1957. 18,5 cm., 204 p. (Collection « Présence du Catholicisme ».)

Ce livre fait suite à *Idées modernes, Réponses chrétiennes.* L'auteur renvoie à ce premier volume pour la vérification des bases doctrinales sur lesquelles il appuie les solutions proposées aux *problèmes d'aujourd'hui.* En quarante-quatre articles — déjà parus dans divers périodiques — il passe en revue nombre de questions d'actualité, et indique les positions qui conviennent à une mentalité sainement chrétienne. La lecture de ces lignes raffermira les convictions des pieux laïcs et libérera leur esprit des contrefaçons de la vérité sur de multiples problèmes pratiques et concrets auxquels la vie moderne les oblige à faire face.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Victor-de-la-Vierge, o.c.d. — *Réalisme spirituel de Sainte Thérèse de Lisieux d'après les manuscrits authentiques.* Paris, Lethielleux, 1956. 19 cm., x-201 p.

Le réalisme de sainte Thérèse est ici abordé dans une perspective psychologique. Rien de plus révélateur des grandes réalités sous-jacentes de sa doctrine que la

description de l'âme de la sainte en train de rassembler pour elle-même les éléments constitutifs de sa voie d'enfance, ou que l'examen des procédés pédagogiques mis à contribution dans ses paroles et dans ses exemples pour enseigner aux novices à elle confiées les démarches essentielles favorables à un épanouissement spirituel basé sur la confiance et sur l'amour. Cet angle de vision donne du relief à l'intense vie théologale qui fut la sienne, et révèle tout à la fois les étonnantes richesses et l'universalité de son message.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

M.-TH. LOUIS-LEFEBVRE. — *Un Prêtre, l'abbé Huvelin.* Paris, Lethielleux, 1956. 18,5 cm., 327 p. (Collection « Apôtres d'aujourd'hui ».)

Cette biographie est un hymne à la gloire du sacerdoce. Rien dans la vie de l'abbé Huvelin qui ne soit animé du zèle des âmes. Pendant quarante-trois années, il s'est prodigué corps et âme à l'apostolat sous toutes ses formes : conférences, prédication, confession, direction, correspondance, contacts personnels. Quiconque s'adressait à lui, était assuré de trouver une réponse à ses doutes, le soulagement dans l'angoisse, un secours dans la détresse, un guide dans ses recherches, un appui dans son ascension, une aide dans tous ses besoins. L'ouvrage est aussi d'un intérêt documentaire. Il établit devant l'histoire l'influence heureuse de l'abbé Huvelin sur des personnalités très diverses, telles : Charles de Foucauld, Littré, Friedrich von Hügel, Hyacinthe Loison, Demogeot. Ce livre mérite une large diffusion. Le récit de la vie de ce saint prêtre continuera, auprès des consciences inquiètes ou hésitantes, l'œuvre au service de laquelle il avait voué ses richesses d'esprit et de cœur.

L. O.

* * *

JOSEPH-MARIE PERRIN, o.p. — *Consécration à Dieu et Présence au Monde. Les Instituts séculiers.* Paris, Desclée de Brouwer, 1957. 19 cm., 158 p. (Collection « Présence chrétienne ».)

La mise au rang d'états de perfection des Instituts séculiers a marqué un tournant important de l'histoire de l'ascétisme chrétien. La constitution apostolique *Provida Mater Ecclesia* et le *motu proprio* « *Primo Feliciter* » contiennent la reconnaissance officielle de cette nouvelle forme de vie évangélique, ainsi que les directives que, dans sa sollicitude aimante, l'Église a bien voulu donner. Les richesses de ces deux documents, le présent commentaire les met en évidence. Qui aime contempler la merveilleuse vitalité de notre Mère l'Église comprendra l'originalité radicale de ce mode de vie. Qui se sent appelé à servir Dieu dans les Instituts séculiers sera heureux de saisir à quelle altitude il faut situer cette nouvelle vocation.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

P. CRAWFORD, D. MALAMUD, J. DUMPSON. — *Éducateurs dans la rue.* Paris, Vitte, 1958. 19 cm., 176 p.

Dans la collection *Animus et Anima,* qui contient déjà une dizaine d'ouvrages sur des problèmes de psychologie et de sociologie, ce volume est la traduction d'un rapport que le Welfare Council de New York a fait paraître en 1950. Sous le patronage du Welfare Council et de la Police Association et avec une aide financière substantielle, les auteurs de ce rapport, jeunes éducateurs américains, avaient vécu

trois ans avec des gangs d'adolescents dans le quartier noir et surpeuplé de New York et avaient lancé le Central Harlem Street-Club Project.

Après avoir relaté minutieusement leurs expériences avec l'enfance délinquante, leurs interrogatoires, leurs observations personnelles, leurs succès et leurs échecs, les auteurs concluent que le gang peut devenir, sous l'influence d'un éducateur compétent, un milieu socio-éducatif valable.

Ce livre offre, à ceux qui se dévouent à l'apostolat auprès des jeunes dans les grandes villes, une description peu flatteuse de l'atmosphère des taudis et des ruelles, ainsi que plusieurs conseils pratiques sur la manière d'y exercer une influence assainissante.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

A. NIEDERMEYER. — *Grundriss der Sozialhygiene.* Wien-Bonn, Verlag W. Maudrich, 1957. X-391 p., Gln. geb. DM 40.

Par cet ouvrage d'une incomparable valeur, « Manuel d'hygiène pour la société humaine », M. Niedermeyer, décédé l'an dernier à Vienne, a achevé son œuvre monumentale qui comportait déjà une *Médecine Pastorale* en huit volumes et une *Hygiène Pastorale.*

Ce livre magistral s'imposera d'autorité à tous ceux qui se penchent sur les problèmes de l'hygiène sociale : médecins, hommes politiques, travailleurs sociaux et théologiens. Seul un homme de la taille du vénéré professeur Niedermeyer pouvait s'attaquer à une entreprise si vaste et qui suppose pratiquement la connaissance de tous les secteurs touchant de près ou de loin cette région-frontière qu'est le bien-être psychosomatique de la société. Il s'agissait en effet d'étudier l'hygiène des conditionnements extérieurs (nourriture, habillement, habitat, milieu, travail, enseignement, prévoyance sanitaire et sociale); l'hygiène de la vie sexuelle et familiale; l'hygiène culturelle, psychique et mentale. Voilà les trois centres d'intérêt principaux autour desquels l'auteur a groupé sa matière. Impossible, évidemment, ne fût-ce qu'approximativement, de dresser ici l'inventaire de cette véritable mine de renseignements. Signalons cependant en particulier l'étude très poussée de l'organisation et du fonctionnement des « bureaux de conseils matrimoniaux ». Ensuite la partie méthodologique qui expose la notion et l'objet de l'hygiène sociale (science à la fois descriptive, positive et normative; de là ses affinités avec la morale) et quelques problèmes fondamentaux tels que la question sociale, la démographie et la statistique. *Mens sana in corpore sano* : cette parole de Juvénal pourrait très bien servir comme devise à cet ouvrage. Mais, ainsi que l'auteur l'indique (p. 253), on la cite trop souvent dans un contresens : comme si un esprit sain ne saurait exister que dans un corps sain. Replacé dans son contexte, *orandum est ut sit mens sana in corpore sano*, il faut comprendre : la santé physique à elle seule ne sert de rien si elle n'est pas animée par un esprit bien orienté.

Ouvrage de base qui se passe de toute publicité. Le nom de M. Niedermeyer dont il est signé, en constitue la meilleure garantie. *Defunctus adhuc loquitur.*

Arnold ULEYN, o.m.i.

* * *

E. BERTINE. — *Menschliche Beziehungen.* Zürich, Rhein-Verlag, 1957. 319 p.

L'auteur a eu l'excellente idée d'esquisser une psychologie des relations humaines à partir du système jungien. Inutile de souligner l'importance des rapports interpersonnels si l'on se rappelle le nombre des « névroses sociales » plus ou moins

graves dont souffrent nos contemporains. L'ouvrage ne veut pas être un traité complet de psychologie sociale. Se basant sur une série d'archétypes découverts par Jung (l'animus, l'anima, le père, la mère, l'ombre, le soi), E. Bertine nous décrit les relations entre l'homme et la femme, parents et enfants, chefs et subordonnés, amis et collègues. Et cela aussi bien dans leurs formes manquées que dans leurs réalisations saines et réussies.

Les analyses souvent très lucides, fourmillent d'exemples et de cas concrets rencontrés par l'auteur au cours de sa longue carrière de psychothérapeute. Pour des lecteurs critiques avertis des limites et des lacunes de la psychologie analytique, lecture enrichissante.

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

W. Von Siebenthal. — *Schuldgefühl und Schuld bei psychiatrischen Erkrankungen.* Zürich, Rascher-Verlag, 1956. 292 p. 18 francs suisses.

Qu'un médecin-psychiatre ait pu écrire pareil livre, voilà qui eût été inconcevable il n'y a pas bien longtemps.

Siebenthal vient renforcer le renouveau personnaliste et spirituel, chœur de plus en plus puissant dans lequel se mêlent déjà (avec des tonalités parfois fort différentes) les voix de Gebsattel, Frankl, Caruso, Mitscherlich, Gagern, Firkel, Daim, Häfner, etc. Sous l'influence très sensible du courant schelerien et de l'existentialisme, ces psychologues abandonnent l'unilatéralité des théories de Freud, Adler, Jung, pour élaborer une anthropologie intégrale et ouverte, où l'on a la joie de voir réapparaître des valeurs chrétiennes (ou tout simplement humaines) longtemps méconnues, telles que liberté, personne, transcendance, foi, espérance, amour...

Partant de l'idée que l'homme est essentiellement « viator » et responsable de son autoréalisation, Siebenthal voit dans la fixation au passé, arrêtant la maturation progressive, le péché par excellence, ce qu'il appelle la « culpabilité existentielle ». Elle est la *privatio boni* de quelqu'un qui est en train de se rater, le fait d'être trop peu ou trop petit pour son âge, une régression. Le rêve, la névrose et la psychose sont des essais de compensation pour réparer l'infériorité existentielle et rétablir la santé. Mais souvent ils dégénèrent en surcompensation morbide. Comme quoi, il n'y a pas lieu de se demander si les psychoses sont somatogènes ou psychogènes, mais il faut les voir dans ces perspectives anthropologiques : ce sont des « crises de croissance », des « courts-circuits » par où se manifeste la culpabilité existentielle.

Cette vision centrale nous vaut des analyses de cas très fines et des descriptions pénétrantes. Signalons entre autres les chapitres sur les manies et sur l'objectif de la psychothérapie : la santé. Celle-ci ne consiste pas avant tout dans la normalité, le *social adjustment*, dans la vitalité ou dans la capacité de jouir, mais dans l'acceptation continuelle du vieillissement, de la souffrance et de la mort. Étrange conception ! dira-t-on pour un médecin qui veut guérir des malades. Oui, si l'on oublie que la maladie la plus grave, c'est de ne pas savoir être malade et de refuser sa condition humaine.

Cet ouvrage, écrit dans un style clair et alerte, s'adresse en premier lieu aux psychothérapeutes (à notre époque de la médecine psycho-somatique il vaudrait peut-être mieux dire « anthropothérapeutes »). Mais pasteurs d'âmes et théologiens auront également grand profit à le lire.

Une remarque cependant, qui vaut en quelque sorte pour tous les auteurs cités plus haut. Tout en applaudissant à la lente revalorisation, qui par d'étranges détours redécouvre les dimensions spirituelles de l'homme, il serait à souhaiter que nos

anthropologues mettent davantage à profit les notions précises, patiemment forgées et polies par des longues générations de penseurs. Ainsi un bon nombre de malentendus pourraient être évités. Par exemple, pour ce qui regarde le sujet traité ici, les distinctions classiques entre culpabilité et vrai ou faux sentiment de culpabilité, faute formelle, péché matériel, conscience déformée, jugement erroné, etc., viendraient à point.

Ensuite, il est curieux de constater la tendance, assez répandue dans ces cercles, d'exagérer la responsabilité du névrotique et du malade en général. S'il fût un temps où la psychologie des profondeurs cherchait à acquitter pécheurs aussi bien que malades, tous considérés comme « victimes » de leur hérédité, milieu ou passé, on assiste de nos jours à une hantise de l'autodétermination, à une vague de rigorisme moral frôlant parfois la cruauté ou le grotesque. De grâce, ne torturez pas des malheureux en les déclarant responsables pour des stigmates et des tares qu'ils ont déjà tant de peine à porter. N'oublions pas que, s'il y a des gens qui ne veulent pas ce qu'ils pourraient et devraient, il y en a aussi qui ne peuvent pas ce qu'ils voudraient. Bien sûr, une réaction voulant remonter un courant très fort, doit presque fatalement durcir quelque peu l'aspect opposé négligé. Mais les excès du manichéisme et du pélagianisme devraient nous avoir servi à quelque chose. *Historia magistra vitæ !*

Hisce in tuto collocatis : félicitations à l'auteur pour ce livre de grande valeur. La présentation typographique par le Rascher-Verlag est impeccable.

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

R. E. Lamb. — *Thunder in the North. Conflict over the Riel Risings 1870 & 1885.* New York, Pageant Press, Inc., 1957. XI-354 p.

Voici un récent livre, qui conjugue une remarquable documentation et une parfaite impartialité dans sa narration des deux soulèvements de Louis Riel en 1870 et 1885. Assez curieusement l'auteur est un Père américain, d'éducation canadienne, aujourd'hui chef du département d'histoire de l'Université de Saint-Thomas, à Houston, Texas. C'est dire qu'il unit la connaissance du milieu à un détachement du sujet, coïncidence qui lui a facilité l'étude de cette question, qui fut et reste un sujet de controverse sur lequel l'histoire n'a pas encore atteint une solution sereine et définitive.

Cette question, l'auteur l'a traitée de façon particulière. Dans son étude, il a divisé sa matière en deux sections. Dans la première, il expose la suite des événements, et dans la seconde, il décrit les réactions qu'ils ont produites dans l'Ontario anglais et le Québec français. Il s'ensuit inévitablement quelques répétitions, mais cette méthode souligne davantage les aspects sociologiques des deux conflits.

En résumé, dans chacun d'eux, l'auteur voit, non des rébellions, mais de simples mouvements de résistance. Dans celui de 1870, Riel et les Métis se soulèvent contre l'outrecuidance des arpenteurs du Canada, qui opèrent dans un pays qui ne leur appartient pas encore et contre la cupidité des spéculateurs ontariens qui veulent mettre la main sur leurs terres. A quoi s'ajoutent l'incompréhension et l'ineptie du gouvernement canadien, qui néglige et dédaigne la présence de cette population primitive, qu'agite la crainte de perdre leurs droits économiques, religieux et linguistiques. Le père Lamb justifie la création du gouvernement provisoire de Riel, en face des provocations de Dennis, de Schultz et de l'arrogance de McDougall. La seule erreur de Riel fut l'exécution de Thomas Scott, mais elle n'excuse ni

l'attitude adverse et mesquine de MacDonald, ni la conduite indécise de Cartier, qui repoussent toute négociation avec le chef métis et refusent l'amnistie qu'ils avaient implicitement promise. De ce premier conflit, le cabinet conservateur ne se libère ni par l'intelligence de la situation ni par l'honnêteté de ses décisions. Il triomphe sans honneur par la seule arme de la force.

Quant aux troubles de 1885, la situation ne se présente guère différemment. C'est encore un soulèvement de résistance des Métis menacés dans leurs droits, contre le ministère du même Macdonald, qui n'a rien appris et surtout rien oublié. Là encore intervient une action subversive d'un groupe d'affairistes anglais de Prince-Albert qui pousse l'élément métis à une offensive en vue de bénéfices personnels. Riel revient, mais c'est un Riel ulcéré par l'exil et l'injustice ancienne, mais surtout obsédé, au point d'en perdre la raison sur ce sujet, par l'idée fixe de « sa mission » divine de chef et sauveur de la nation métisse. Il se heurte à l'inaction ministérielle qui, au lieu de satisfaire les justes réclamations des Métis, dépêche une armée contre eux et leurs alliés, les Indiens. Des batailles éclatent, suivies de meurtres et de pillage. Riel accepte de se rendre afin de mettre un terme au conflit. La cour le condamne à mort et les Orangistes ontariens réclament l'exécution de la sentence, pendant que le Québec sollicite une commutation de la peine capitale. Macdonald calcule qu'il perdra moins de votes dans le Québec que dans l'Ontario en refusant de commuer la sentence et les ministres Langevin, Caron et Chapleau se rangent à sa décision. L'exécution a lieu et par protestation, le Québec fonde le parti national. Quant à la question de la folie de Riel, elle reste irrésolue, mais l'opinion prédomine que c'était un semi-dément. De nos jours, conclut l'auteur, Riel n'aurait pas été pendu.

Voilà les conclusions qui se dégagent de la lecture de ce livre de forte érudition. Le père Lamb a produit là un exposé remarquable de la question. Il a enrichi notre rayon historique d'une contribution de haute classe et de profonde importance, surtout sur l'influence de ces conflits de l'Ouest sur l'Ontario et le Québec. Il faut l'en féliciter, en regrettant l'absence d'une carte du pays et son omission du succès ultérieur du parti national sous Mercier, dans le Québec.

Gustave Lanctot.

* * *

Émile Nelligan. — *Poésies complètes* (1896-1899), 2e édition. Montréal, Fides, 1958. 331 p.

En 1952 parut, chez Fides à Montréal, la cinquième édition des poésies d'Émile Nelligan. Grâce aux recherches méthodiques de M. Luc Lacourcière, professeur à l'Université Laval, la vie de Nelligan de même que son œuvre ont paru alors à la lueur d'une lumière nouvelle. « Avec un souci de juste et rigoureuse objectivité » M. Lacourcière a posé de nouveaux jalons dans la biographie de l'auteur du *Vaisseau d'or* et a tiré un tiers de l'œuvre du malheureux poète de l'oubli des vieux journaux et des vieilles revues. De nombreuses notes et variantes apportent maints précieux détails à l'histoire de l'œuvre. Rien d'étonnant que l'effort de M. Lacourcière ait suscité au Canada et en France les commentaires les plus favorables; l'article d'Yves-Gérard Le Dantec, dans *La Revue des Deux Mondes* du 15 juillet 1954, en est un témoignage.

Cette édition épuisée, M. Luc Lacourcière se vit dans l'obligation d'en préparer la seconde. Celle-ci parut en janvier 1958. Nous nous contentons d'y apporter, dans l'esprit d'une sincère collaboration, quelques remarques qui s'imposent.

Des nouvelles données chronologiques et des variantes additionnelles ne peuvent qu'améliorer la documentation du volume. A l'œuvre de Nelligan, M. Lacourcière a ajouté « un nouveau poème posthume, *Ancolie* ». On se demande comment les lutins peuvent parfois se faufiler dans les dossiers du critique même le plus attentif. Car *Ancolie* n'est point une pièce de Nelligan, mais celle de Joséphin Soulary (1815-1891), poète du Midi de la France qui a publié chez Lemerre, en 1872, ses *Œuvres poétiques*, en deux volumes. L'*Ancolie* figure dans la première partie de l'œuvre de Soulary, à la page 47. Il faut aussi noter que ce sonnet a été plusieurs fois reproduit dans les journaux canadiens après la mort de Soulary, notamment dans *Le Samedi*, dans *Le Passe-Temps* et dans *L'Alliance nationale*.

La remarque suivante concerne le poème de Nelligan intitulé *Ma Mère*. Charles Gill, vérifiant en 1904 le texte de son article sur Nelligan, publié dans *Le Nationaliste* du 6 mars 1904, a apporté au septième vers du poème en question une correction que voici : il a barré « ses pieds » et il a remplacé cette expression par « son cœur ». Ainsi, le septième vers devrait se lire « A l'autel de son cœur je l'honore en pleurant », au lieu de « A l'autel de ses pieds je l'honore en pleurant ». En marge de ce poème Charles Gill a ajouté : « Corrigé d'après le manuscrit de Nelligan. » D'autres expressions nelliganiennes : « Sur l'autel de ton cœur » *(Le Talisman)* et « mystère de cœur qui ne peut s'éclairer » *(Devant deux portraits de ma mère)* témoignent en faveur du changement effectué par Gill.

A la page 9, nous lisons : « Et dès le 10 décembre, le secrétaire de l'École Littéraire ajoute à sa liste des recrues possibles, un nom qu'il écrit ainsi : Lennigan, 260 rue Laval. » En réalité, cette note est inexacte car, d'après ce que nous dit le procès-verbal de l'École littéraire du 10 décembre 1896, il ne s'agit point d'une liste de « recrues possibles », mais de la liste des conférenciers qui se recrutent parmi les membres actifs du cénacle : De Montigny, Dumont, Gill, Ferland, Charbonneau, Massicotte, De Bussières, Bédard, Belliveau, Beaulieu, Comte, Melançon, Desjardins. Nelligan en fait une seule et unique exception. Ceci a été d'ailleurs bien dit à la page 33.

Il y a aussi quelques erreurs mineures à signaler : dans la table des matières (p. 327) une coquille d'impression : « Moines en défilades » (le dernier terme devrait figurer au singulier). Un autre titre se lit de deux manières : « Sur un portrait *du* Dante » (p. 221) et « Sur un portrait *de* Dante » (p. 329). Mentionnons également que le commencement de la *Nuit d'été* se situe, selon la table des matières, à la page 292 : en réalité, elle commence à la page 291.

Nous ne pouvons pas discuter, dans le cadre d'une simple recension, les indications qui constituent les commentaires littéraires de certains poèmes de Nelligan. Qu'il nous suffise de conclure que l'effort de M. Luc Lacourcière devrait servir d'exemple à tous ceux qui s'apprêtent à défricher le champ encore si peu connu de la littérature canadienne-française.

Paul Wyczynski.

* * *

Table des matières

ANNÉE 1958

Articles de fond

PAGES

BOULANGER (T.). — *« The Canadian Education Association » et le Canada français* 28-39

CARRIÈRE (G.), o.m.i. — *Essai de toponymie oblate canadienne. En marge d'un anniversaire* 364-394, 522-531

— *Témoignage de vitalité intellectuelle. Le Congrès des Sociétés savantes* 124-135

CHAPUT (R.), o.m.i. — *The Christian Doctrine of Indissolubility* 239-246

FAIRBANKS (H. G.). — *Hawthorne and the Nature of Man* 309-322

JEFFELS (R. R.). — *Guillaume des Autels and his Pastiche of Rabelais* 18-27

JUDEK (S.). — *Proposal for Free Trade in Europe and their Possible Impact on Canada's Trade* 180-190

KAYE (V. J.). — *Immigrant Psychology. Reactions Caused by Changes of Environment* 199-212

LAFONTAINE (P.-H.), o.m.i. — *Mr. H. L. Cartwright Promotes Divorce, in "Maclean's", or How Not to Write History* 226-239

LAMIRANDE (E.), o.m.i. — *L'implantation de l'Église catholique en Colombie-Britannique (1838-1848)* 213-225, 323-363, 453-489

LEFEBVRE (F.). — *Introduction à la paléographie canadienne* 490-521

LEPARGNEUR (F.), o.p. — *Chrétienté et histoire* 265-288

MEHLING (J.). — *Pour ou contre l'automatisation ?* 40-54

MOSTOVAC (M.). — *La société croate : origine et structure* 289-308

NORMANDIN (R.), o.m.i. — *Éducation du sens social à l'université* 5-17

PESCE (L.-G.). — *Le portrait de Rutebeuf* 55-118

PRUCHE (B.), o.p. — *Absence et silence de Dieu dans le monde contemporain* 145-179

ROBIDOUX (R.), o.m.i. — *« Les Soirées canadiennes » et « Le Foyer canadien » dans le mouvement littéraire québécois de 1860* 411-452

ROUSSEAU (J.), o.m.i. — *Le IXe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française* 119-123

SIDLAUSKAS (A.). — *Les enfants-problèmes* 191-198

Chronique universitaire

247-252; 395-400

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

PAGES

BAILLARGEON (Samuel), c.ss.r. — *Littérature canadienne-française* 264

BÉRIAULT (Raymond). — *Khmers* 259-260

BERTINE (E.). — *Menschliche Beziehungen* 536-537

BODDE (Derk). — *China's Cultural Tradition. What and Whither ?* 258

BONAVENTURE (Saint). — *L'Art de Gouverner. Les Six Ailes du Séraphin* 254

BOUËSSÉ (Humbert), o.p. — *Le Sacerdoce chrétien* 137-138

BROWN (Evelyn M.). — *Educating Eve* 142-143

BRUCHÉSI (Jean). — *Voyage... Mirages...* 262

CARRÉ (A.-M.), o.p., Joseph FOLLIET, Simone FLEURET, Yvonne BOUCÉ, Berthe FAUVEAU, Suzanne FOUCHÉ, Céline LHOTTE. — *Le Célibat est-il un Échec ? Réflexions et Témoignages* 534

CATHERINE THOMAS (Mère). — *Au Sommet du Carmel. Histoire d'une Carmélite américaine* 255-256

CHOQUETTE (Robert). — *Œuvres poétiques.* Vol. I. *A travers les vents; Metropolitan Museum; Poésies nouvelles; Vers inédits.* Vol. II. *Suite marine* 262-263

Collection « Classiques canadiens » 406-407

CONNOLLY (F. G.). — *Science versus Philosophy* 404-405

CRAWFORD (P.), D. MALAMUD, J. DUMPSON. — *Éducateurs dans la rue* 535-536

CRUBELLIER (Maurice). — *Sens de l'Histoire et Religion* 533-534

CUTTAT (Jacques-Albert). — *La Rencontre des Religions* 256-257

DASSONVILLE (Michel). — *L'Analyse de Texte* 407-408

DAUJAT (J.). — *Problèmes d'aujourd'hui, Réponses chrétiennes* 534

DESROSIERS (Léo-Paul). — *Les Dialogues de Marthe et de Marie* 263

DIDIER DE CRÉ, o.f.m.cap. — *Notre-Dame de la Trinité.* I. *Le Grand Vocable.* II. *Les Trois Ave Maria* 136, 533

DOWD (David L.). — *Napoleon. Was he the heir of the Revolution ?* 258

DUMÉRY (Henry). — *Foi et interrogation* 136

EASTON (Stewart C.). — *The Heritage of the Past* 257

GARRONE (Mgr). — *Panorama du Credo* 532

PAGES

GASNIER (Michel), o.p. — *Les Psaumes, école de spiritualité* 532

GAUTREAU (M.) et Ch. ROSSET. — *Grammaire latine pour les classes du premier cycle* 144

GORDON (Cyrus H.). — *Hammurapi's Code. Quaint or Forward-Looking ?* 140

GRÉGOIRE-COUPAL (Marie-Antoinette). — *Le Carillon d'Espérance* 253

GROSCH, HEER, BECKER. — *La Fin du Ghetto* 140-141

HARDT (Charles), éditeur. — *Quatre Conversions* 260-261

HUANT (E.). — *Du biologique au social* 405-406

HUNERMANN (G.). — *La Fille du Cordier de Barfleur. La vie de sainte Marie-Madeleine Postel* 256

KERLEVEO (Jean). — *L'Église catholique en Régime français de Séparation : les prérogatives du curé dans son église* 253-254

KNIGHT (Ruth Adams). — *Le retour du croisé. Épisode de la Croisade des enfants* 262

KREIN (Daniela). — *Une Femme en blanc* 261

LAMB (R. E.). — *Thunder in the North. Conflict over the Riel Risings 1870 & 1885* 538-539

LARIVIÈRE (Florian), s.j. — *La Vie ardente de Saint Charles Garnier* 254-255

LE NORMAND (Michelle). — *Dans la Toile d'Araignée* 261

LESAGE (Germain), o.m.i. — *Les Origines des Sœurs de l'Assomption de la sainte Vierge* 402-403

LOCHET (Louis). — *Apparitions* 401-402

LOEWENBERG (Bert J.). — *Darwinism. Reaction or Reform ?* 258

LOTTIN (O.), o.s.b. — *Au Cœur de la Morale chrétienne* 136-137

LOUIS-LEFEBVRE (M.-Th.). — *Un Prêtre, l'abbé Huvelin* 535

MARION (Séraphin). — *La Critique littéraire dans le Canada français d'autrefois* 262

MOSSE (George L.). — *Calvinism. Authoritarian or Democratic ?* 140

NELLIGAN (Émile). — *Poésies complètes (1896-1899)*, 2e édition 539-540

NIEDERMEYER (A.). — *Grundriss der Sozialhygiene* 536

ORCIBAL (Jean). — *Port-Royal. Entre le Miracle et l'Obéissance. Flavie Passart et Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly* 139-140

PERRIN (Joseph-Marie), o.p. — *Consécration à Dieu et Présence au Monde. Les Instituts séculiers* 535

PIERLOOT (Roland). — *Problèmes généraux de Psychosomatique clinique* 143-144

Pour mieux choisir ce que nos jeunes liront 264

RAYMOND (Ellsworth). — *Soviet Economic Progress. Because of or in spite of the government ?* 258

PAGES

RENARD (Mgr A.). — *Fidélité au Christ et Présence au Monde* 533

ROCHE (Aloyse). — *Sur les Traces de l'Évangile* 401

ROCHEFORDIÈRE (X. de la). — *Sainte Jehanne d'Arc* 403

RUNES (Dagobert D.). — *A Book of Contemplation* 260

SCHNEIDER (Reinhold). — *Pensées de Paix* 403

SCHORSCH (Alexander P.), c.m., and Sister M. Dolores SCHORSCH, o.s.b. — *Our Lord and Our Lady* 252

SOUBIGOU (Mgr Louis). — *La Croix au cœur de notre vie. Méditations sur les Stations du chemin de la Croix* 401

STAVRIANOS (L. S.). — *The Ottoman Empire. Was it the Sick Man of Europe ?* 140

STRASSER (Stephan). — *The Soul in Metaphysical and Empirical Psychology* 403-404

The last days of peace (from 9 August to 3 September 1939). Documents on German foreign policy 1918-1945 141-142

TRESSE (Léo). — *Nous sommes un* 252-253

UTZ et GRONER. — *Relations humaines et Société contemporaine* 138-139

VICTOR-DE-LA-VIERGE, o.c.d. — *Réalisme spirituel de Sainte Thérèse de Lisieux d'après les manuscrits authentiques* 534-535

VOLK (Hermann). — *Das christliche Verständnis des Todes* 532

VON SIEBENTHAL (W.). — *Schuldgefühl und Schuld bei psychiatrischen Erkrankungen* 537-538

WILLENBRINK (Bernard), o.m.i. — *Sacris Solemniis. Sermons pour toutes les fêtes de l'année* 254

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Revue

de

l'Université d'Ottawa

Revue

de

l'Université d'Ottawa

Section spéciale

Volume vingt-huitième

1958

L'Université d'Ottawa
Canada

La loi naturelle en philosophie morale

Les difficultés ne manquent pas en philosophie morale. L'organisation des traités est encore susceptible de perfectionnement. Sans prétendre régler la question définitivement et donc, en acceptant la discussion, il nous apparaît comme une tâche primordiale, dans cet effort de réflexion sur la philosophie morale, de faire valoir le point de vue de la loi naturelle. Le but de cet article est donc de montrer comment cette dernière constitue la base indispensable d'une authentique philosophie morale. En effet, sans la loi naturelle comme fondement, l'édifice de la science morale ne saurait s'élever en toute sûreté. Car, dans l'ordre naturel, une science morale n'existe pleinement que si elle est vraiment philosophique, intérieure à l'homme, fortement intellectuelle et tout unifiée dans le bien absolu et commun. Or, il semble que seule une morale, assise sur la loi naturelle et conçue entièrement en fonction d'elle, puisse présenter avec garantie ces titres de valeur.

Il ne faudrait pas croire qu'à nos yeux, la loi naturelle est le tout de la philosophie morale, encore bien moins qu'elle suffit à diriger la conduite humaine. La loi naturelle ne pose que les principes premiers de la philosophie morale. Il y a place, en connexion avec ces principes, pour un grand nombre d'autres vérités pratiques plus ou moins absolues, trouvées par la réflexion et l'expérience de la vie, et formant précisément le corps de la science morale. La loi naturelle laisse, en outre, un champ très vaste à l'exercice de la liberté humaine, à l'intérieur de la vertu de prudence. Bien plus, c'est justement la loi naturelle qui se trouve à la source de cette droite liberté, exactement comme elle est aussi au principe des vérités de la philosophie morale. Si la loi naturelle n'est pas le tout de l'ordre moral humain, cependant, il dépend en entier de la loi naturelle [1]. La conception que nous en

[1] Saint Thomas, *Sum. theol.*, ed. Marietti, 1948, 2^a-2^{ae}, q. 47, a. 6, a. 15; 1^a-2^{ae}, q. 95, a. 2; *De Verit.*, ed. Marietti, 1949, q. 16, a. 1 et 2.

avons est celle développée par saint Thomas, surtout dans sa *Somme théologique*, à la question 94 de la 1ª-2æ.

I. — LOI NATURELLE ET MORALE PHILOSOPHIQUE.

Seule, la loi naturelle permet à la morale d'être effectivement philosophique. En effet, il est capital, pour toute discipline rationnelle, de procéder de vérités créées, immédiatement évidentes. Ces *principia per se nota* ont leur propre consistance; ils ne s'absorbent pas dans le divin. Certes, Dieu est Cause extrinsèque de leur être. Les vérités qu'ils proclament n'en demeurent pas moins autonomes et nécessaires, au plan de la causalité intrinsèque; car, même si la créature est totalement dépendante de son Créateur, elle se tient aussi devant lui, elle en est réellement distincte, possédant son être à elle, avec sa nature, sa finalité, ses inclinations bien caractérisées.

Telle est précisément la loi naturelle. Elle se présente comme l'ensemble des vérités immédiates de l'ordre moral. Les préceptes de la loi naturelle, par rapport à l'action humaine à diriger, sont le pendant exact des premiers principes par rapport à la connaissance spéculative. Ici et là, il s'agit d'affirmations claires par elles-mêmes : « Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, præcepta legis naturæ hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam : utraque enim sunt quædam principia per se nota [2]. » Le processus est analogue dans les deux attitudes spéculative et pratique de la raison naturelle; dans un cas comme dans l'autre, on procède de principes communs évidents pour aboutir à des conclusions particulières. « Similis autem processus esse invenitur rationis practicæ et speculativæ : utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit, ut superius habitum est [3]. »

Ce parallèle institué par saint Thomas entre la raison pratique et spéculative nous montre à l'évidence que la loi naturelle n'a pas Dieu pour objet direct et immédiat. Car l'appréhension de l'être, sur laquelle repose le premier principe spéculatif, n'est pas celle de Dieu,

[2] Id., *Sum. theol.*, 1ª-2æ, q. 94, a. 2, c.; voir aussi la majeure du *Sed contra*, au même article.

[3] *Ibid.*, q. 91, a. 3, c. La suite de l'article détaille encore plus la pensée de saint Thomas. Voir aussi q. 90, a. 1, ad 2.

mais de *l'ens in communi* [4]. Et puisque la saisie du bien fonde le premier principe pratique, comme celle de l'être, le premier principe spéculatif [5], il en découle clairement que l'objet du premier principe pratique ne saurait être Dieu, mais seulement le *bonum in communi* [6]. Le premier précepte de la loi naturelle : « Bonum faciendum est et malum vitandum », pousse donc l'homme vers la recherche du bien en général, tel que connu abstraitement par l'intelligence immergée dans le sensible.

Tout ceci peut paraître élémentaire, en philosophie thomiste; pourtant une doctrine aussi simple entraîne de graves conséquences auxquelles certains moralistes se sont facilement soustraits. Elle signifie, en effet, que la loi naturelle, par son premier principe, fournit déjà à la philosophie morale une base solide et parfaitement proportionnée à son dessein, même s'il n'est pas encore question de Dieu explicitement. Pour qui veut asseoir la philosophie morale sur des *principia per se nota* connus de manière instinctive et naturelle, le fondement ne saurait être la Réalité divine, considérée comme fin ultime de l'homme [7]. Car, bien que dans l'ordre des réalités désirables,

[4] *Ibid.*, 1ª, q. 2, a. 1, surtout ad 1.

[5] *Ibid.*, 1ª-2æ, q. 94, a. 2, c. : « Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicæ rationis, quæ ordinatur ad opus : omne enim agit propter finem, qui habet rationem boni. »

[6] *Ibid.*, 1ª-2æ, q. 10, a. 1, c. : « Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quælibet potentia in suum objectum : [...]. » Voir aussi q. 5, a. 8, ad 2.

[7] Ils ne sont pas rares, en philosophie morale, ceux qui s'empressent ainsi, dès le point de départ, de poser Dieu comme fin dernière de l'homme. Par exemple, I. Gonzalez Moral, s.j., dans sa *Philosophia moralis*, 3ª editio penitus refecta, Bibliotheca Comillensis, Santander, Sal Terræ, 1952, p. [53], énonce de la sorte la première thèse de son traité : « Unica ratio movens Deum ad creadum [sic], est bonitas divina communicanda (I); finis vero qui ultimus omnium creaturarum est gloria extrinseca Dei (II); mere objectiva creaturarum irrationalium, objectiva et formalis creaturarum rationalium (III). » Voir aussi, entre plusieurs autres, L. Lehu, o.p., *Philosophia moralis et socialis*, Parisiis, Gabalda, 1914, p. 41 et suiv.; J. Gredt, o.s.b., *Elementa Philosophiæ aristotelico-thomisticæ*, vol. II, ed. 7ª, Friburgi Brisgoviæ, Herder, 1937, p. 315 et suiv.; C. Boyer, s.j., *Cursus philosophiæ...*, vol. alterum, Parisiis, Desclée de Brouwer, [1936], p. 452 et suiv.

Là-dessus, nous adoptons les vues de dom O. Lottin, exposées dans sa *Morale fondamentale*, Bibliothèque de théologie, série II, *Théologie morale*, vol. I, Paris, Tournai..., Desclée et Cie, [1954 c], p. 33-35. Il y dit, à la p. 34 : « Ces considérations synthétiques [au sujet de Dieu], nous semble-t-il, couronnent dignement la science morale, mais elles ne nous paraissent pas devoir en être le point de départ. » Le chanoine J. Leclercq soutient aussi cette idée au chap. XI, *Dieu et l'ordre moral*, de son volume *La Philosophie morale de saint Thomas devant la Pensée contemporaine*, Publications Universitaires, Louvain-Paris, Vrin, 1955, p. 407 : « La raison perçoit de

ce soit la fin ultime ou la béatitude qui constitue le premier principe [8], cependant, celle qui est contenue ainsi dans le premier jugement de la loi naturelle, ne s'identifie pas explicitement à Dieu; autrement, la connaissance de cet Être suprême serait *per se nota.* Elle exprime uniquement le bien absolu et parfait, sans aucune autre précision, la simple *ratio finis ultimi* ou la béatitude *in genere* [9]. Le fait que Dieu soit connu comme l'Être qui réalise concrètement cette fin ultime et en qui l'homme trouve sa béatitude, ne nous autorise nullement à le considérer comme premier principe, pas plus en philosophie morale qu'en métaphysique, où Dieu, même si l'on sait qu'il incarne parfaitement la réalité de l'Être, n'en devient pas pour autant le premier principe. En morale comme en métaphysique, la connaissance de Dieu doit se situer au terme d'une longue élaboration *a posteriori*; elle en est le couronnement et la clef de voûte. C'est ce qu'il faut conclure à tout prix, lorsqu'on voit que la loi naturelle constitue la donnée la plus fondamentale d'une morale philosophique.

Ce point de vue est aussi celui de dom Lottin dans sa *Morale fondamentale* [10]. Vraiment, il faut savoir gré au savant moraliste d'avoir vivement éclairé un aspect aussi capital de la doctrine morale thomiste. Ses travaux volumineux et bien fouillés, dont auraient dû s'inspirer davantage la plupart des manuels de philosophie morale, ont remis la loi naturelle à sa vraie place, c'est-à-dire à la base d'une morale strictement philosophique. Et bien que nous entretenions certaines réserves sur sa conception de la loi naturelle [11], nous professons toute-

façon immédiate un certain nombre de vérités premières, aussi bien de l'ordre de l'action que de la spéculation; on peut donc construire une morale naturelle en partant de là sans faire intervenir Dieu et cette morale aboutira à la beauté parfaite. »

[8] Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1ª-2æ, q. 10, a. 1, c. : « [...] Et etiam ipse finis ultimus qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus : [...]. »

Dire à la fois que la fin ultime et la loi naturelle sont le premier principe de l'ordre moral, ne s'oppose pas du tout. Car la fin ultime ne peut être premier principe de l'agir humain, que dans la stricte mesure où elle est connue, et donc où elle entre à l'intérieur de la loi naturelle. D'ailleurs, la philosophie morale doit absolument procéder d'un principe homogène, c'est-à-dire situé dans l'ordre même de la connaissance.

[9] *Ibid.*, q. 1, a. 7, c.; q. 5, a. 8, c.

[10] Voir *op. cit.*, p. 33-44; 106-150; 201-211.

[11] Serait-il inconvenant de signaler ici quelques difficultés inhérentes à la notion de loi naturelle, chez l'éminent moraliste ? Tout d'abord, elle apparaît trop extensive. Quand saint Thomas parle de loi naturelle, de raison naturelle, de syndérèse, il signifie nettement et exclusivement la connaissance immédiate des premiers principes de l'ordre moral et de leurs conclusions toutes prochaines. D'ailleurs, dom Lottin lui-même le confesse dans sa *Morale fondamentale* (p. 120-121, note 1). Mais alors pourquoi, un

fois avec lui que le principe le plus important et le plus fondamental de la philosophie morale n'est pas Dieu, Fin ultime de l'homme, mais le premier précepte de la loi naturelle, perçu immédiatement et possédant pleine valeur, indépendamment de notre connaissance expresse de Dieu.

Cependant, si la loi naturelle n'est pas aussi vaste que le pense dom Lottin, elle ne se restreint quand même pas au seul premier précepte. Elle en renferme plusieurs autres qui, à l'égal du premier,

peu plus loin (p. 124, note 1), apporter un texte du même saint Thomas pour justifier l'identification qu'il fait entre la raison naturelle et la loi naturelle entendue dans son sens à lui, allant jusqu'à englober les actes surérogatoires (p. 123) ?

Et puis, aux yeux du Docteur Commun, il existe une différence très claire entre la syndérèse, habitus de la loi naturelle, et la science morale. La première relève de l'intellect agissant *ut natura*, la seconde, *ut ratio*. Ce sont là deux activités bien distinctes. Dans l'ordre de la connaissance tant spéculative que pratique, il n'est pas étranger à la nature d'une vérité qu'elle soit connue immédiatement ou médiatement, qu'elle soit *per se nota* ou *nota per aliud*. Dans les deux cas, il y a vérité, mais elle est de nature différente, si bien qu'elle engendre deux vertus intellectuelles spécifiquement distinctes : l'habitus des premiers principes et la science. Il est donc inexact d'affirmer que « du moment qu'une conclusion, si lointaine soit-elle, reste en connexion nécessaire avec les premiers principes, elle reste une proposition *per se nota*, du moins *quoad se*; elle reste donc dans le champ d'action de la raison naturelle, *ratio naturalis* » (p. 122).

En somme, un tel élargissement de la raison ou loi naturelle au domaine entier de la moralité intrinsèque, n'irait-il pas ou bien à donner à la loi naturelle et à la science morale la même rigueur, au point de les confondre, ou bien à rejeter la science morale en dehors de l'ordre de la moralité intrinsèque ?

De plus, l'auteur semble bien exiger que les règles morales soient en connexion nécessaire et intrinsèque avec les premiers principes pour entrer dans le champ d'action de la raison ou loi naturelle. Et alors, comment expliquer que cette raison naturelle étende aussi sa juridiction sur les conseils ou actes surérogatoires ? S'ils sont en connexion nécessaire avec les premiers principes, ils deviennent obligatoires, au moins d'une certaine façon; et s'ils ne le sont pas, ils ne font plus partie de la loi naturelle. A moins que pour relever de cette loi, il ne soit pas requis des conclusions d'être liées nécessairement aux premiers principes ! A ce compte-là, les déterminations de la loi positive pourraient tout aussi bien appartenir à la raison naturelle ! Il reste donc inadmissible que la loi naturelle s'étende jusqu'aux actes de conseil. Elle se restreint aux seuls préceptes qui, en vérité, se hiérarchisent et peuvent comporter plus ou moins grande nécessité, mais n'en demeurent pas moins des préceptes, donc des normes ayant force d'obligation.

Pour dom Lottin, la raison ou loi naturelle est encore « la raison individuelle édictant ce qui est conforme à la nature humaine de tel individu placé dans telles circonstances. La raison naturelle ne se cantonne pas, en effet, dans les directives générales; son champ d'action s'étend jusqu'au détail de chaque vie individuelle, pour fixer ce qui concrètement la conduit à sa fin naturelle » (p. 127). Le dessein du moraliste, en écrivant ces lignes, est de souligner le caractère individuel, personnel de la raison naturelle. Le but est très louable; la doctrine n'en est pas thomiste pour autant. L'intellect des principes est expressément affirmé par saint Thomas comme un habitus, non individuel, « secundum naturam individui », mais spécifique, « secundum naturam speciei » (*Sum. theol.*, 1ª-2ᵃᵉ, q. 51, a. 1, c.). Or, la loi naturelle relève de la syndérèse, intellect des principes pratiques. Elle est donc proprement, en chaque individu, la raison spécifique, et non individuelle, de l'ordre pratique. Elle s'en tient aux préceptes communs, généraux de l'agir humain. Elle n'a pas du tout à formuler des règles individuelles d'action, à descendre dans le détail de chaque vie individuelle. Si elle remplissait ce rôle, on ne verrait plus en quoi ses jugements se distingueraient de ceux de la conscience, dont c'est précisément la fonction propre d'appliquer les

se fondent sur des inclinations nécessaires de la nature humaine[12]. De la sorte, on élude l'objection voulant qu'il soit impossible d'organiser une philosophie morale en fonction d'un principe aussi indéterminé que le bien est à faire. Que ce premier précepte de la loi naturelle soit très général, qui en douterait ? Mais il n'y a là rien d'anormal pour la connaissance philosophique dont le mouvement essentiel est un passage de puissance à acte. Et tel est précisément le rôle des autres préceptes de la loi naturelle : ils viennent déterminer le premier et offrir ainsi des règles plus précises d'action, en vue de la constitution d'une philosophie morale. De même que le premier précepte exprime l'inclination naturelle de l'homme vers le bien universel, ainsi les autres préceptes ne sont que la formulation, par l'intelligence, de tendances instinctives portant, cette fois, sur des fins plus particulières de l'agir humain. Avec saint Thomas, on peut grouper ces inclinations en trois grandes catégories, selon que l'homme est envisagé dans sa réalité de substance, d'animal ou d'homme proprement dit. On obtient par là tous les préceptes communs, avec leurs conclusions prochaines, relatifs, non à la fin ultime, mais aux fins propres des vertus morales. D'après l'enseignement formel du Docteur, ces règles appartiennent vraiment à la raison naturelle, c'est-à-dire à la raison perfectionnée par la syndérèse, habitus de la loi naturelle: « Ad primum ergo dicendum quod virtutibus moralibus præstituit finem ratio

normes universelles à un acte particulier. Telle n'est pas l'opinion du Docteur Angélique qui ne confond jamais le jugement de conscience avec les jugements de la loi naturelle et de la science morale.

D'ailleurs, sur ce point, la pensée de dom Lottin est difficilement saisissable. D'un côté, il pose la raison ou loi naturelle comme norme de la moralité objective en matière nécessaire ou naturelle; de l'autre, la conscience comme norme de la moralité subjective ou formelle (p. 113). Comment alors affirmer que la matière de la raison naturelle « est éminemment concrète, individuelle » (p. 127) ? Il ne peut plus y avoir seulement de la matière nécessaire, dans ce domaine. En outre, au chapitre de la conscience, l'auteur soutient qu'on y sort « du domaine objectif, impersonnel, pour entrer dans le champ subjectif et strictement personnel de la conscience » (p. 146). Pourtant, un peu plus tôt, il avait parlé de la raison naturelle, comme norme personnelle de l'agir humain (p. 126). A moins d'admettre qu'il signifiait alors la conscience. Mais c'est tomber dans la confusion dénoncée ci-haut et chevaucher sur ses divisions des normes de moralité.

En relevant ces problèmes — il y en a d'autres, — on a simplement voulu plus de clarté et de précision scientifique en faveur de la loi naturelle, que c'est le mérite incontestable de dom Lottin d'avoir posée franchement comme base de la philosophie morale.

[12] Saint Thomas, *Sum. theol.*, q. 94, a. 2, c. : « Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo præceptorum legis naturæ. »

naturalis quæ dicitur synderesis, ut in Primo habitum est : non autem prudentia, ratione jam dicta [13]. »

La raison, en lui présentant, par la loi naturelle, des normes universelles d'action concernant à la fois la fin ultime et les fins particulières des vertus, offre donc à la philosophie morale la possibilité réelle de se construire. Ici, encore, ces fins intermédiaires de la nature jouissent d'une rectitude intrinsèque bien à elle et qui ne dépend pas de la connaissance de Dieu. Évidemment, parmi ces préceptes, la vérité pratique de ceux qui expriment des conclusions prochaines, n'est pas absolue et la même partout et toujours; elle souffre « ut in paucioribus » quelques variantes, de plus en plus prononcées à mesure que l'on descend vers l'action. Il n'y a pas à se formaliser de ce léger relativisme au sein de la loi naturelle. Saint Thomas lui-même s'en accommode très bien [14]. Il est d'ailleurs parfaitement conforme à la connaissance morale visant à diriger les actes humains. La certitude métaphysique exigée, en morale, par certains auteurs, dépasse les bornes de cette science [15]. Conséquemment, les préceptes de la loi naturelle, même s'ils ne possèdent pas tous la rigueur du premier, constituent, cependant, de véritables principes ayant leur propre sens, indépendamment de la connaissance de Dieu, et permettent ainsi l'édification d'une vraie philosophie morale.

Il est donc superflu de recourir à une approbation de Dieu ou à une connaissance explicite de son être, de sa raison ou de sa volonté pour asseoir solidement l'ordre moral, sa bonté et son obligation. C'est là une démarche de type cartésien selon laquelle l'esprit passe son temps à faire appel à Dieu pour prouver et justifier des vérités évidentes et de caractère intrinsèquement nécessaire. Certes, Dieu est la cause de l'être. Mais cela n'implique nullement qu'il faille le connaître, pour que la loi naturelle jouisse de sa pleine valeur. A-t-on jamais exigé que Dieu pose un acte spécial d'approbation ou qu'on doive le connaître explicitement, pour que l'être ne soit pas le non-être, et cela d'une manière absolument nécessaire, pour que tout agent agisse en vue d'une fin, en un mot, pour que tous les premiers principes spéculatifs aient

13 *Ibid.*, 2ª-2ᵉ, q. 47, a. 6, ad 1. Voir aussi le corps de l'article.
14 *Ibid.*, 1ª-2ᵉ, q. 94, a. 4, 5, 6.
15 *Ibid.*, q. 96, a. 1, ad 3.

leur complète valeur ? Parce que Dieu est cause de l'être, il ne s'ensuit pas que l'être est plus opposé à non-être, après notre connaissance de Dieu qu'avant. Or, saint Thomas établit constamment le parallèle entre les premiers principes spéculatifs et la loi naturelle. Donc, des préceptes comme : le bien est à faire, il faut agir selon la raison, etc., ne seront pas plus vrais, absolus et obligatoires, une fois Dieu connu, même s'il demeure l'unique cause ultime du bien, de l'obligation et de tout ce qui appartient à l'ordre moral. La loi naturelle, encore une fois, contient des *principia per se nota*, qui ont leur propre consistance et vérité devant Dieu, dont le rôle n'est pas de combler des natures, à la façon d'une cause formelle intrinsèque, mais simplement de les faire être et agir.

On peut alors conclure légitimement que la syndérèse, habitus de la loi naturelle, fournit immédiatement et par elle-même tous les principes premiers, sur lesquels il sera possible de construire une authentique philosophie morale, exactement comme l'habitus des premiers principes spéculatifs suffit à fonder un véritable traité de métaphysique. Dans cette perspective, il est incompréhensible de vouloir prouver la loi naturelle par la loi éternelle, comme s'y essaient plusieurs moralistes [16]. C'est une attitude anti-philosophique ! On n'a pas, en philosophie, à procéder du Créateur à la créature. C'est bien plutôt le contraire : on part *a posteriori* de la créature pour remonter au Créateur. D'ailleurs, la loi naturelle ne se démontre pas : elle est immédiatement évidente.

Enfin, une philosophie morale centrée sur la loi naturelle, c'est-à-dire sur les préceptes *per se nota* concernant la fin ultime et les fins particulières de l'homme, ne requiert pas essentiellement, pour accéder

16 Entre plusieurs autres : card. Zigliara, *Summa philosophica in usum scholarum*, vol. III, ed. 17ª, Parisiis, Beauchesne, 1926, p. 114; H. Grenier, *Cursus philosophiæ*, vol. III, Quebeci, L'Action Sociale, 1938, p. 100; E. T. Toccafondi, o.p., *Philosophia moralis generalis*, Roma, Ateneo Pontificio « Angelicum », 1943, p. 281; C. N. Bittle, o.f.m.cap., *Man and Morals. Ethics*, Milwaukee, Bruce, [1950 *c*], p. 205-206, etc.

On ferait bien, à ce propos, de méditer attentivement ces lignes très exactes du P. T.-H. Deman, o.p., dans *Somme théologique. La prudence*, Editions de la Revue des Jeunes, 2e édition, Paris..., Desclée, 1949, Renseignements techniques, p. 445 : « On évitera donc de penser, comme certains peut-être seraient tentés de le faire, que l'éthique s'obtiendrait, au gré de saint Thomas, par voie de déduction à partir de la métaphysique; ou encore qu'elle présupposerait acquises les conclusions de ce haut savoir. Rien n'est plus fortement affirmé, dans la conception thomiste du savoir philosophique, que la distinction ou plutôt la séparation de l'ordre pratique et de l'ordre spéculatif. »

à la condition de science proprement dite, le complément de la foi chrétienne ou de la théologie morale. Elle n'a rien intrinsèquement qui l'oblige à se subordonner à la science de la foi, à en recevoir l'influx et les lumières, pour la formulation complète des vérités universelles capables de diriger l'agir humain. Autrement, la chose équivaudrait, soit à inscrire dans la nature de la philosophie morale une exigence de l'ordre surnaturel, soit à concevoir la nature humaine et ses lois fondamentales comme incomplètes et déficientes dans leur ordre propre, en d'autres termes viciées congénitalement. Car tout ce qui ne possède pas le bien qui lui est dû, est défectueux et travaillé par le mal. Or, cela est impossible pour la loi naturelle, objet immédiat de la raison pratique qui, dans ses connaissances premières, ne peut se tromper [17].

Qu'on ne dise pas qu'il existe une seule fin ultime réelle pour les hommes, et qu'elle est surnaturelle. C'est vrai, si l'on parle de fin ultime *in omni genere et simpliciter*; mais la fin ultime surnaturelle ne détruit en rien, au contraire présuppose et exige, sur le plan proprement humain, une fin ultime tout aussi réelle, qui est loin d'être purement théorique ou possible, qui est parfaite dans son ordre à elle, et qui ne cesse pas d'exister parce que l'autre lui survient [18]. Même au ciel, la nature humaine demeure, avec sa fin ultime atteinte par des actes proportionnés à cette nature [19]. Pour diriger une vie d'homme,

17 Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1ª, q. 60, a. 1, ad 3 : « Ad tertium dicendum quod, sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta : cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturæ iddita ab Auctore naturæ. Dicere ergo quod inclinatio naturalis non sit recta, est derogare Auctori naturæ. — Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, et alia est rectitudo caritatis et virtutis : quia una rectitudo est perfectiva alterius. Sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis; et alia est veritas cognitionis infusæ vel acquisitæ. »

18 *Ibid.*, q. 62, a. 1 : « Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturæ est duplex. Una quidem,quam potest assequi virtute suæ naturæ : et hæc quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur [...]. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua videbimus Deum sicuti est. » A remarquer que la double perfection est dite ultime. De plus, tel quel, le texte n'aurait aucun sens, s'il voulait signifier que seule la fin ultime surnaturelle est réelle, tandis que l'autre ne serait tout simplement que possible. Le *quodammodo* de la béatitude naturelle se comprend par rapport à la surnaturelle.

Il existe bien d'autres textes de saint Thomas sur le sujet. On peut s'en procurer les principales références dans l'article de James V. Mullaney, *The Natural, Terrestrial End of Man*, dans *The Thomist*, 18 (1955), p. 373-395. L'auteur y montre bien que, pour saint Thomas, il existe réellement une fin naturelle, vraiment ultime au plan de l'homme.

19 Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1ª, q. 62, a. 7. L'article concerne directement les anges bienheureux qui, même dans la vision, exercent leurs actes connaturels d'intelligence et de volonté. Les principes invoqués valent tout aussi bien pour la nature humaine.

la loi naturelle garantit à la philosophie morale tous les principes universels nécessaires, qui ne demandent, de soi, à être complétés que par la réflexion, l'étude et l'expérience de la vie. Qu'on ne se surprenne pas que de tels principes ne puissent nous diriger à la béatitude surnaturelle. C'est plutôt le contraire qui serait très étonnant ! On n'a aucune raison d'exiger que des principes naturels conduisent à la vision de Dieu. L'animal n'a pas à mener une vie d'homme. L'homme, non plus, n'a pas, comme tel, à vivre en enfant de Dieu.

Certes, il est plus difficile à un philosophe non croyant d'en arriver à une conception saine et intégrale de l'ordre moral naturel. On peut même ajouter que la révélation par Dieu de certaines vérités morales naturelles l'a beaucoup aidé dans l'élaboration de sa philosophie. Tout cela n'en reste pas moins du « per accidens » pour la nature humaine, et se justifie, en définitive, par la présence dans les hommes du péché originel et de ses suites néfastes [20]. Il n'est nullement question, là-dedans, d'une nécessité de nature de la philosophie morale. D'ailleurs, exactement la même situation se présente pour la métaphysique. Elle aussi possède, par nature, ses principes propres, autonomes, bien qu'à son tour, elle puisse bénéficier du secours de la foi. Sur ce point, la philosophie morale n'offre pas du tout de statut spécial. Sans doute, elle doit diriger l'action individuelle, tandis que la métaphysique contemple les vérités universelles. Mais, en raison même de cette diversité de fins, les principes pratiques et spéculatifs sont précisément de structure tout à fait différente. De même que les principes spéculatifs ont tout ce qu'il faut pour fonder la science métaphysique, ainsi les principes pratiques ont tout ce qu'il faut pour fonder la science directrice de l'agir humain. La comparaison de saint Thomas entre les deux ordres de principes ne se comprend pas autrement [21].

[20] *Ibid.*, 1^a-2^{ae}, q. 109, a. 2 : « Sed in statu naturæ integræ, quantum ad sufficientiam operativæ virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suæ naturæ proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitæ : non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusæ. » *A fortiori*, l'intelligence pouvait-elle connaître tout l'ordre naturel, parce que « [...] magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri » (voir *ibid.*, ad 3). Le *status naturæ corruptæ*, s'il rend plus malaisée l'acquisition de la philosophie morale, laisse toutefois sa nature parfaitement intacte. Car les liaisons essentielles dont elle s'occupe, demeurent tout autant après le péché qu'avant. Voir 1^a-2^{ae}, q. 85, a. 1 et 2.

[21] Voir, entre plusieurs autres endroits, saint Thomas, *De Verit.*, q. 16, a. 1 et 2; *Sum. theol.*, 1^a, q. 79, a. 12.

Il reste donc que la loi naturelle, dans ses préceptes premiers et dérivés, constitue la véritable base d'une morale uniquement philosophique. Celle-ci n'a pas à tabler sur une connaissance directe de Dieu, par voie naturelle ou surnaturelle; elle est toute centrée sur la nature humaine, dont elle a pour mission de régler l'activité volontaire. Or, l'essence de l'homme, dans l'ordre de l'agir, s'exprime intellectuellement par la loi naturelle. Seule, cette dernière, mise beaucoup plus en évidence et posée effectivement comme pierre d'angle, peut conduire l'esprit humain à la construction d'un édifice moral authentiquement philosophique.

II. — LOI NATURELLE ET MORALE INTÉRIEURE.

Une philosophie morale digne de ce nom forme un ensemble de vérités pratiques universelles, capables de diriger l'homme par l'intérieur de son être. On réagit beaucoup depuis quelque temps, et à bon droit, contre le caractère extrincésiste de bien des manuels d'éthique. La solution à une telle difficulté me semble résider dans la conception d'une philosophie morale ne vivant que du souffle de la loi naturelle. Sous son inspiration, la philosophie morale s'unifie par le dedans, s'intériorise pleinement.

La loi naturelle, en effet, établit l'intelligence de l'homme en contact immédiat avec sa nature. Or, pour saint Thomas, dont la pensée, là-dessus, ne fait que reprendre celle d'Aristote, « [...] natura nihil aliud est quam principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens [22] ». Le principe absolument premier, la source la plus intérieure, et donc en même temps la meilleure et la plus pure de l'activité d'un être, comme de son repos, c'est sa nature. A vrai dire, la Réalité divine est encore plus intérieure aux êtres que leur propre nature; c'est elle qui, en eux, explique et cause tout. Cependant, elle le fait, à la façon d'une cause éloignée et extrinsèque, dont l'être ne tombe pas sous la prise directe de notre faible intelligence. Tandis que la nature, elle, est vraiment le principe propre et immédiat de tout mouvement, et c'est précisément ce dont s'occupe avant tout la connaissance philosophique, qu'elle soit de caractère pratique ou spéculatif.

22 Id., *In Phys. Arist.*, ed. Marietti, 1954, lib. II, lect. 1, n° 145.

En toute chose, la nature est ce qu'il y a de plus fondamental. Et parce que c'est l'élément primordial, il doit se retrouver partout ailleurs, être présent à tout ce qui lui est postérieur. Saint Thomas est absolument explicite sur ce sujet. « [...] Semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est quam intellectus : quia natura cujuscumque rei est essentia ejus. Unde id quod est naturæ, oportet salvari etiam in habentibus intellectum [23]. » Et justement à cause de sa priorité, la nature est principe de tout le reste :

> [...] quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationem principii; unde, cum natura sit primum quod est in unoquoque, oportet quod id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter : et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quæ non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem vel doctrinam [24].

Nous voilà en plein cœur du problème ! La loi naturelle, parce qu'elle est, dans l'ordre pratique, la connaissance de l'intelligence considérée *ut natura*, se trouve, de ce fait, à la racine de toute la science morale. Elle est vraiment la force la plus intérieure d'où jaillit la philosophie des actes humains à poser, elle est le principe premier qui, au sens strict, cause dans l'homme la science des conclusions morales. « Intellectus enim cognoscit principia naturaliter : et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum [...]. » Donc, il n'y a aucune espèce d'hésitation possible, c'est de la loi naturelle que dépend en tout premier lieu la philosophie morale. Avec la loi naturelle comme base, elle est rivée à la nature humaine, elle est parfaitement intériorisée. Sans la loi naturelle, au contraire, elle est condamnée à végéter et à dépérir progressivement, à la façon d'un être dont l'âme et le principe de vie n'est plus la force intérieure de la nature.

Cette doctrine est-elle admise par tous les moralistes ? Est-ce qu'on en met en pratique toutes les conséquences ? Comment se fait-il alors que, dans l'ordination des manuels d'éthique, plusieurs auteurs rejettent passablement loin la considération de la loi naturelle ? Pour n'en choisir qu'un entre bien d'autres, le P. Gonzalez Moral, dans son

[23] Id., *Sum. theol.*, 1ª, q. 60, a. 1, c.
[24] *Ibid.*, a. 2, c.

manuel pourtant bien apprécié, traite de la loi naturelle presque en dernier lieu de la philosophie morale générale, après l'examen de la fin ultime, des actes humains envisagés dans leur être physique et moral, des vertus et des vices [25]. Un tel arrangement des parties de la philosophie morale me semble incompatible avec l'essence même de la loi naturelle. Si celle-ci est vraiment au principe de la science morale et de la conduite humaine, sa place normale est au tout début du traité. On n'expose pas les premiers principes d'une science presque à la fin de son élaboration. C'est un illogisme !

Effectivement, si beaucoup de philosophes en arrivent ainsi à parler de la loi naturelle après la moralité, et même après les vertus et les vices, c'est parce que, consciemment ou non, leur pensée philosophique est fortement imprégnée de théologie morale. Ils conçoivent et ordonnent leurs matériaux, comme s'il s'agissait de la construction d'une somme théologique. Ou, plus simplement peut-être, ils ne font que recopier servilement le schème de la morale de saint Thomas, où le traité de la loi s'inscrit après celui de la béatitude, des actes humains, des passions, des vertus et des vices. Et alors, on se trouve en présence de manuels qui, sous l'étiquette de philosophie morale, sont fortement théologisants. Mais à vouloir être ainsi trop thomiste, on ne l'est plus assez, ou même pas du tout. Saint Thomas a ses raisons, et elles sont sérieuses, de parler de la loi assez tardivement dans sa morale. C'est que, pour lui, cette dernière est essentiellement théologique, et donc tournée vers la béatitude surnaturelle. Or, la loi la plus spécifiquement ordonnée à cette béatitude, c'est la loi de grâce du Nouveau Testament, loi intérieure à nos âmes, sans doute, mais qui ne peut être causée en

25 *Op. cit., Index generalis,* p. [11]-13. Le livre du P. Gonzalez Moral est considéré par A. Janssen, dans *Ephemerides Theologicæ Lovanienses,* 25 (1949), p. 423, comme un « excellent traité de philosophie morale générale et spéciale. Dans la partie générale l'auteur suit l'ordre classique des traités, sauf qu'il place le *De virtutibus et vitiis* avant le *De legibus.* » On trouve un jugement semblable du P. G. Jarlot, s.j., dans *Gregorianum,* 31 (1950), p. 476 : « Les séminaristes, scolastiques et professeurs qui auront sous la main cet ouvrage disposeront d'un bon manuel classique de la meilleure tradition, y compris la discussion syllogistique des objections. » De tels témoignages montrent assez comment la disposition des traités de philosophie morale, calquée sur celle des sommes théologiques, et donc rien moins que philosophique, est entrée avant dans les mœurs contemporaines. Pour qualifier de « classique » cet ordre suivi, il faut croire que la majeure partie des philosophes l'adoptent sans sourciller. En fait, c'est ce qui se produit : on n'a qu'à consulter soi-même les manuels en cours. Cette attitude presque générale des traités pose un gros point d'interrogation sur leur authenticité philosophique.

nous que par Dieu, principe extérieur de mouvement. « Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et juvat per gratiam [26]. » Voilà pourquoi saint Thomas traite de la loi nouvelle après les actes humains et leurs principes intérieurs. Et pour mieux la faire comprendre, il propose en même temps sa doctrine sur les autres lois, y compris la loi naturelle.

A ce compte-là, on voit facilement que situer la loi naturelle, dans une ordination de philosophie morale, au même endroit qu'elle occupe en théologie, c'est ou bien confondre sérieusement les deux disciplines, ou bien laisser entendre, si on ne le pense pas en fait, que la loi naturelle n'est pas un principe purement intérieur de connaissance et de vie morale. L'une ou l'autre attitude est nuisible à l'édification d'un vrai traité de philosophie morale, où la loi naturelle doit être le centre qui unifie et intériorise toute vérité de cet ordre.

Il y a plus. Parce que, d'une part, les préceptes de la loi naturelle sont fondés sur l'être même de l'homme, et que, d'autre part, ils tendent essentiellement à la régulation de l'agir proprement humain, tout l'ordre moral naturel se trouve, de ce fait, enfermé dans les limites précises de la nature humaine. Toute réalité extérieure à l'homme, y compris la Réalité divine, ne peut, par elle-même et de façon immédiate, servir de norme à l'action humaine. Il lui faut, au préalable, se laisser juger et assimiler par la loi naturelle. Même Dieu, pourtant Règle transcendante et suprême du bien humain, doit entrer à l'intérieur des frontières de la loi naturelle, s'il veut guider les actes volontaires, d'un point de vue philosophique. Car l'homme a beau tendre vers un objet qui le dépasse, il ne peut le faire selon un acte qui excède sa capacité naturelle [27]. Autant dire que Dieu n'est règle, en philosophie morale, que dans la stricte mesure où il se subordonne à la loi naturelle. Parce que celle-ci est le principe le plus intérieur de tout l'ordre moral, toute connaissance de Dieu qui ne serait pas ainsi en dépendance des préceptes de la loi naturelle ne saurait être une connaissance proprement

[26] Saint THOMAS, *Sum. theol.*, 1ª-2ᵃᵉ, q. 90, prologus.

[27] *Ibid.*, q. 109, a. 3, ad 2 : « Ad secundum dicendum quod, cum dicitur quod nulla natura potest supra seipsam, non est intelligendum quod non possit ferri in aliquod objectum quod est supra se : [...]. Sed intelligendum est quod natura non potest in actum excedentem proportionem suæ virtutis. »

morale [28]. Ce serait tout simplement une démarche ou bien métaphysique, ou bien théologique. Elle pourrait être valable dans son genre, mais elle ne constituerait nullement une vérité à la fois morale et philosophique. Par rapport à la loi naturelle, toute autre connaissance pratique en dérive, comme un *per aliud* du *per se primo*.

Ainsi, parce que la loi naturelle est vraiment le principe premier et le plus fondamental de la science morale, tout doit se mesurer sur elle, tout doit être réduit à ses propres dimensions. En effet, à moins de révélation spéciale de Dieu, sur quoi la philosophie morale n'a pas à compter, le plan de sa loi éternelle ne peut être connu de la raison humaine que par et dans la loi naturelle [29]. Et si Dieu manifeste sa loi éternelle par des lois, ces dernières sont ou bien surnaturelles, ou bien naturelles. Surnaturelles, elles ne tombent pas dans le champ de vision du philosophe. Naturelles, elles contiennent des préceptes qui sont bons soit à cause de leur conformité intrinsèque avec la nature de l'homme, *præcepta quia bona*, soit simplement à cause de la volonté et de la sagesse divine, *bona quia præcepta* [30]. Dans cette dernière hypothèse, les lois divines demeurent, elles aussi, en dehors de la portée du philosophe. Qu'un précepte soit bon uniquement parce que Dieu le veut, c'est vrai, mais ce n'est pas là une règle de morale philosophique, dont le rôle est de découvrir les normes essentielles et nécessaires ordonnées à la rectitude de l'agir humain. Or, l'agir humain se modèle *per se et essentialiter*, non pas sur Dieu, mais sur l'être humain déterminé par sa forme : la raison, principalement dans sa connaissance immédiate des préceptes de la loi naturelle. Voilà pourquoi, dans la première hypothèse d'une révélation divine de lois déjà conformes à la nature de l'homme, elles pourront être intégrées à la philosophie morale. Le motif, cependant, n'en sera pas l'intervention de Dieu, mais seulement leur convenance essentielle à la loi naturelle, ou encore l'expression même de cette loi. Il n'est pas besoin d'ajouter qu'une

28 Il va sans dire que Dieu n'est pas, ontologiquement et *quoad se*, dépendant des préceptes de la loi naturelle. C'est seulement dans l'ordre de la connaissance philosophique et *quoad nos* que tout précepte sur Dieu se trouve ainsi subordonné à la loi naturelle.

29 Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1ª-2æ, q. 93, a. 2.

30 *Ibid.*, 2ª-2æ, q. 57, a. 2, ad 3 : « Sunt enim in lege divina quædam præcepta quia bona, et prohibita quia mala : quædam vero bona quia præcepta, et mala quia prohibita. »

telle révélation peut éclairer et conforter le philosophe dans la perception de la loi naturelle et dans l'élaboration de sa philosophie morale. Toutefois, même ici, et indépendamment de l'intervention surnaturelle requise, l'aide apportée n'est assimilable par la philosophie que dans la mesure où l'objet révélé cadre parfaitement avec la loi naturelle et se laisse, en définitive, juger par elle.

Au fond, c'est toujours la loi naturelle qui doit primer ! Elle seule peut garantir à la philosophie morale l'intériorité qui en est la marque essentielle. Mais bien souvent, hélas ! la théologie tire la philosophie hors de son orbite. D'autres fois, c'est encore une influence kantienne qui s'exerce, secrètement ou non, sur les philosophes et qui les pousse constamment, en morale, à poser et à résoudre des questions strictement métaphysiques. Si l'ordre moral se fonde en vérité sur la métaphysique, il possède néanmoins ses principes propres, son dynamisme spécifique, sa vie autonome dont la source première et intarissable est la seule loi naturelle.

III. — LOI NATURELLE ET MORALE INTELLECTUELLE.

Là ne se limitent pas les bienfaits apportés à la philosophie morale par la loi naturelle. En plus de la rendre vraiment philosophique et parfaitement intérieure à l'homme, elle lui permet d'être fortement intellectuelle. Deux aspects sont, ici, à souligner.

Du point de vue du sujet connaissant, une philosophie morale liée vitalement à la loi naturelle, c'est-à-dire aux premiers principes de la raison pratique, comporte l'immense avantage d'être franchement intellectuelle, au sens étymologique le plus fort. En d'autres termes, par la loi naturelle, la philosophie morale vit d'abord et avant tout de l'*intellectus principiorum practicorum*; elle est animée et vivifiée de cette connaissance instinctive et immédiate qui pénètre directement le sens du réel, qui lit son message intelligible, et que saint Thomas, par conséquent, enseigne appartenir à l'intelligence humaine dans sa fonction propre d'*intellectus* [31].

[31] *Ibid.*, 1ª, q. 79, a. 8, c.; 2ª-2æ, q. 49, a. 5, ad 3.

On oublie trop souvent le rôle prépondérant joué, en philosophie, par ce double *habitus naturalis* [32], appelé *intellectus principiorum* pour l'ordre spéculatif, et *synderesis* pour l'ordre pratique. Certes, la philosophie est une connaissance scientifique et, comme telle, elle porte sur les conclusions. Mais toute connaissance des conclusions non seulement suppose, à l'origine, celle des principes, mais encore implique, au moment précis où elle existe, la connaissance actuelle de ces mêmes principes [33]. C'est par leur vertu efficace, *hic et nunc*, que les conclusions peuvent tenir. La perception des vérités immédiates est réellement le moteur et l'âme du savoir scientifique. Voilà pourquoi, dans une science, les principes ont une valeur bien plus importante que les conclusions. Ils lui sont supérieurs, comme la cause à son effet, comme l'immobile au mobile [34]. C'est cette hiérarchie des valeurs que la philosophie morale sauvegarde pleinement, lorsqu'elle se rattache, par des liens étroits, à la syndérèse et à la loi naturelle. Alors, elle porte en elle sa source d'énergie et de perpétuel renouvellement. Au contraire, lorsqu'elle ne dépend pas effectivement de la loi naturelle, elle en arrive facilement à s'exténuer, à force de tourner en rond dans ses raisonnements. On a vite l'impression d'une forte structure logique, mais creuse et sans âme. La philosophie morale ne vit plus de la nature de l'homme et de ses inclinations fondamentales. Elle n'est plus intellectuelle; elle est dogmatique et scientifique, au sens péjoratif d'une science coupée du concret et jouant avec ses concepts.

D'un autre point de vue encore plus important, la loi naturelle fait de la philosophie morale un système de pensée où prédomine la valeur intellectuelle. Il s'agit, cette fois, d'envisager, non plus la syndérèse, mais la loi naturelle elle-même, c'est-à-dire les premiers préceptes objectifs de la raison pratique.

Plusieurs auteurs, en morale, insistent plus que de juste sur l'obligation morale de la loi naturelle [35]. On en parle comme d'une

32 *Ibid.*, 1^a-2^{ae}, q. 51, a. 1, c.

33 *Ibid.*, q. 8, a. 3, c. : « Sicut etiam et circa intellectum accidit : nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se; postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia. »

34 *Ibid.*, 1^a, q. 79, a. 8, c. : « Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere : quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. »

35 Voir, à titre d'exemples, I. Gonzalez Moral, s.j., *op. cit.*, p. 220-230; F. X. Calcagno, s.j., *Philosophia scholastica secundum « rationem, doctrinam et principia »*

réalité distincte du bien moral, comme de l'effet propre de la loi, ce qui, en somme, manifesterait le plus son être. Sans doute, saint Thomas affirme-t-il clairement que la loi oblige à l'action, que ce lui est là un caractère particulier [36]. Il n'est donc pas question de le nier. Cependant, le Docteur indique, au moins tout aussi résolument que, dans la loi, ce n'est pas l'obligation qui l'intéresse le plus. Pour lui, la loi est, d'abord et avant tout, *aliquid rationis*, c'est-à-dire une règle et une mesure des actes humains en fonction de leur fin ultime [37]. La loi est essentiellement une donnée rationnelle, un plan de l'intelligence pratique, permettant de réaliser un bien. A ce compte, la loi naturelle n'est autre chose que l'ensemble des toutes premières règles intellectuelles découpées à même la nature humaine et servant de guide à son agir spécifique. La loi naturelle, par définition, est du ressort de l'intelligence, et non de la volonté.

A la vérité, on admet assez généralement cette doctrine, du moins en théorie. Mais de là à organiser, en fait, la philosophie morale en fonction de la loi naturelle considérée comme première règle de l'intelligence dirigeant l'homme vers le bien, il y a toute une distance que bien des moralistes ne s'empressent pas de franchir. Ils aiment mieux recourir à la force contraignante de la volonté, au devoir, à l'obligation. Ce n'est pas rendre justice à la loi naturelle. Car une philosophie morale basée vraiment sur elle est une philosophie qui vit de la lumière, qui sait où s'orienter, puisqu'elle reçoit de l'intelligence *ut natura* les normes droites et infaillibles de l'agir humain. Et parce que ces normes sont les premières et les plus fondamentales, une telle philosophie ne saurait parler de règle de moralité pour l'agir humain, indépendamment de la loi naturelle. « Semper prius salvatur in posteriori [38]. » Cependant, le cas n'est pas chimérique. Précisément chez les auteurs, entre autres, qui sont hypnotisés par la force d'obligation de la loi, toute la question de la moralité et de ses normes est absoute avant d'avoir traité de la loi naturelle [39]. Une telle façon de

sancti Thomæ Aquinatis, vol. III, Neapoli, S. Sedis Apostol. Typographus, 1938, p. 94-100; L. Lehu, o.p., *op. cit.*, p. [218]-224; E. T. Toccafondi, o.p., *op. cit.*, p. 245-261.

36 Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1^a-2^{ae}, q. 90, a. 1, c.; a. 3, ad 2; a. 4, c.

37 *Ibid.*, q. 90, a. 1, c.

38 *Ibid.*, 1^a, q. 60, a. 1, c.

39 Voir les auteurs, et il y en a bien d'autres, cités au n° 35. Voici, comme illustration, à quelle incohérence peut conduire une conception de la loi naturelle où

procéder ne peut se légitimer. Au plan de la philosophie morale, le bien comme le mal ne peut être déterminé que par comparaison à la raison, forme spécifique de l'homme : « Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei præter ordinem suæ formæ [40]. » Or, la raison en cause ici, c'est d'abord et avant tout la raison naturelle, la raison qui entre en contact direct avec les inclinations naturelles de l'homme, la raison qui connaît instinctivement et immédiatement les premiers préceptes de l'ordre pratique, la raison qui est rectifiée et perfectionnée par la loi naturelle. La *ratio recta per legem naturalem* est la première règle, et la plus capitale, du bien des actes humains [41]. Tout ce qui est bon moralement en procède et s'y réfère. On pourrait dire alors, selon des expressions employées analogiquement, que la loi naturelle détermine pour l'homme le *bonum morale per essentiam*, en comparaison duquel tout autre bien moral ne serait qu'un *bonum per participationem ad illud.*

Elles sont donc sujettes à caution, ces considérations sur la *ratio recta*, norme du bien moral, qui se déroulent longuement avant d'avoir parlé quelque peu de la loi naturelle. On n'aurait là que des développements formels, abstraits, vides de tout contenu, à la façon kantienne, quoi ! Au niveau de l'homme, rien n'est bon qu'en vertu de la loi naturelle. La bonté morale de l'homme se trouve ainsi fortement enracinée dans sa bonté naturelle, essentielle; au surplus, elle n'est elle-même que le bien ontologique d'actes humains pleinement en accord

prédomine effectivement la valeur de l'obligation. On la trouve chez L. Lehu, o.p., *op. cit.* Là où il traite de la *vera regula moralitatis* (p. 101 et suiv.), il prend bien soin de dire qu'il ne s'agit pas de l'obligation, que les deux questions, si elles sont étroitement liées, sont quand même distinctes, et demandent à être solutionnées selon leurs propres principes. « Quæstionis de moralitate proprius est hic locus; quæstio de obligatione tractabitur in capite VII, de Legibus » (p. 101). Or, quelques pages plus loin (p. 107), lorsqu'il se demande qu'est-ce qui rectifie la *ratio recta*, vraie règle de moralité, il répond que par rapport aux fins poursuivies, ce sont précisément les premiers principes de l'ordre pratique, relevant, en fait, de la loi naturelle. On voit par là comment l'auteur, dès qu'il veut expliquer un tant soit peu le sens de la *ratio recta*, se sent obligé de réintroduire par une porte de côté la loi naturelle qu'il avait d'abord reléguée au chapitre de l'obligation.

40 Saint Thomas, *Sum. theol.*, 1ª-2æ, q. 18, a. 5, c.

41 *Ibid.*, q. 100, a. 1, c. : « Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quæ est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni qui rationi congruunt, mali autem qui a ratione discordant. Sicut autem omne judicium rationis speculativæ procedit a naturali cognitione primorum principiorum, ita etiam omne judicium rationis practicæ procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut supra dictum est. »

avec la forme dont ils procèdent [42]. C'est le triomphe, dans la vie d'un homme, de la rectitude foncière de la loi naturelle !

Que bien des auteurs négligent ainsi l'aspect de règle, dans la loi naturelle, pour s'arrêter surtout à sa face obligatoire, provient sans nul doute d'une conception de la morale où prime la volonté. Ils s'aperçoivent vite, cependant, que la volonté ne peut connaître le sens des réalités et les liens nécessaires qui les unissent. Voilà pourquoi ils tendent naturellement à expliquer de façon immédiate l'obligation inhérente à la loi, en s'évadant par en haut, en faisant appel à la Réalité divine. C'est un *Deus ex machina.* Seule une conception intellectuelle de la loi peut résoudre l'obligation dans son principe propre et immédiat qui n'est autre que la nature humaine et ses inclinations nécessaires. En effet, l'obligation de la loi naturelle se réduit, en définitive, à la prise de conscience par l'intelligence de la nécessité de la fin ultime et des fins particulières recherchées instinctivement par les inclinations naturelles. Ces inclinations nécessaires, inscrites dans l'être même de l'homme, sont comme reprises intellectuellement par la loi naturelle et coulées dans l'impératif de ses préceptes. De même qu'elle est source de mesure, la nature est donc aussi principe d'obligation, et rien ne s'imposera à l'homme que dans les limites de sa connexion plus ou moins nécessaire avec ces fins naturelles. Comme le bien moral n'est que le bien ontologique de l'homme agissant comme tel, l'obligation morale de la loi naturelle n'est que la nécessité ontologique de l'agir humain, élevée au niveau de l'intelligence. Ainsi comprise, l'obligation morale n'est pas une contrainte ou une violence imposée du dehors et venant en contravention avec la nature, elle n'est pas même une pression de Dieu sur l'homme, elle est tout simplement la traduction intelligente, dans les préceptes de la loi naturelle, de l'élan intérieur, nécessaire et spontané de la nature humaine recherchant sa perfection.

Tel est le rôle éminemment intellectuel joué par la loi naturelle dans l'organisation d'une philosophie morale. Parce qu'elle est lumière, la loi naturelle indique nettement les premières règles infrangibles de

[42] *Ibid.*, q. 18, a. 1, c. : « Respondeo dicendum quod de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus : eo quod unaquæque res talem actionem producit, qualis est ipsa. »

l'agir humain; pour la même raison, elle saisit les exigences essentielles de l'homme et explique ainsi proprement et immédiatement le caractère obligatoire de ses préceptes.

IV. — LOI NATURELLE ET MORALE DU BIEN ABSOLU ET COMMUN.

Toutes les réflexions proposées jusqu'ici nous amènent à penser qu'une philosophie morale, basée sur la loi naturelle, se trouve, par le fait même, complètement unifiée dans le bien absolu et commun. On vient de le voir pour l'obligation : expliquée par la loi naturelle, elle ne se tient plus comme un impératif catégorique (même si on le fait venir de la causalité divine !), elle s'appuie au contraire sur la nécessité intrinsèque et vitale pour l'homme de rechercher le bien.

C'est la loi naturelle, en effet, qui noue la philosophie morale autour du bien. Quoiqu'elle se compose de plusieurs préceptes, elle les rassemble tous cependant dans l'unité, grâce à son tout premier principe : « Ad primum ergo dicendum quod omnia ista præcepta legis naturæ, inquantum referuntur ad unum primum præceptum, habent rationem unius legis naturalis [43]. » Or, d'après l'enseignement explicite de saint Thomas, ce premier principe : « Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum », repose précisément sur la raison de bien, qui se trouve ainsi à la racine de tout l'ordre moral. Exactement comme le premier principe spéculatif est fondé *supra rationem entis et non entis*, ainsi celui de la loi naturelle est fondé *supra rationem boni* [44]. Le bien est la nappe souterraine où baigne toute la connaissance et la vie morale. Par le premier principe concernant le bien à réaliser, la philosophie morale se ramasse sur elle-même et forme un tout compact, possédant sa finalité propre et nettement distinct de la métaphysique.

La loi naturelle nous abouche donc au bien. Pas cependant à n'importe quel bien ! A rien moins qu'au bien absolu, sans restriction, sans limite, sans condition. Mais il ne s'agit pas de Dieu ! Même dans l'hypothèse où Dieu serait déjà connu comme *Bonum absolutum*, l'objet

43 *Ibid.*, q. 94, a. 2, ad 1; voir aussi ad 2.
44 *Ibid.*, q. 94, a. 2, c.

du premier principe, en philosophie morale, n'en serait pas changé pour autant. Ce demeurerait toujours le bien en général, la raison universelle de bien. Cependant, s'il fait abstraction de la bonté essentielle de Dieu, le bien en général n'implique aussi aucune particularité, aucune détermination qui l'enfermerait à l'intérieur de certaines limites créées. Il signifie de soi une perfection absolue et sans défaut. « [...] Quædam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut ens, bonum, vivens, et hujusmodi [45] : [...]. » Lorsqu'on parle du bien proposé à l'action humaine par la loi naturelle, on entend donc le bien dans toute son ampleur et son universalité, sans aucune précision à y ajouter. Non pas, il est vrai, qu'il serait de sa nature de repousser toute détermination, mais simplement parce que sa nature n'en exige pas [46].

Dès lors, une philosophie morale vivant de la loi naturelle est une philosophie toujours en haleine vers la perfection absolue, sans limites. Elle est travaillée par un désir d'infini. Son principe intérieur la pousse continuellement vers les sommets du bien, même si elle ne connaît pas encore, d'une manière expresse, que ce bien se réalise uniquement en Dieu. Elle tend, par son propre dynamisme, à l'assimilation de toute forme de bien. Elle est une philosophie réglant l'agir humain selon la norme du maximum, et non du minimum ou du strict nécessaire. C'est là la grande leçon que nous enseigne la nature, et que n'ont pas toujours écoutée certains moralistes. Voilà pourquoi leur philosophie peut sembler poussive, sans idéal très élevé, encerclée dans les barrières de préceptes trop restreints. Tandis que la nature, elle, recherche toujours et ardemment la perfection de son être et n'a de cesse qu'elle ne l'ait obtenue. Et si cette nature est celle d'un homme dont l'âme est spirituelle, on peut voir immédiatement la force de l'élan qui la soulèvera vers l'infini. Il faut que cette énergie soit captée par un système de morale philosophique, qu'elle y soit intégrée, qu'elle en devienne le puissant moteur. Car le bien est véritablement dû à un être. « Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile : et per

[45] *Ibid.*, 1ª, q. 13, a. 3, ad 1.
[46] *Ibid.*, q. 3, a. 4, ad 1.

consequens dicit rationem ultimi [47]. » Donc, tant qu'une philosophie morale ne dirige pas effectivement l'homme vers l'épanouissement ultime proportionné à sa nature, elle n'est pas authentiquement une philosophie du bien. Et pour y parvenir, il ne lui suffit pas de présenter les seules règles essentielles, absolument nécessaires à l'obtention minimale de la fin. Il lui faut encore contenir toutes les formes possibles de bien humain et les présenter à la volonté selon leur degré d'importance. Ici encore, il y a confusion regrettable entre l'ordre métaphysique et l'ordre moral. On croit facilement qu'une réalité est *ens simpliciter* et *bonum simpliciter* de la même manière et pour la même raison. Et parce qu'une chose est *simpliciter ens* par son être substantiel, et donc par son essence, on est porté à conclure qu'il en est ainsi pour le *simpliciter bonum*. Tel n'est pas le cas. Un *ens simpliciter* ne peut nous donner qu'un *bonum secundum quid* [48]. C'est pourquoi, une philosophie morale limitée aux normes de l'agir humain les plus essentielles et les plus strictement obligatoires ne serait, en définitive, qu'une philosophie du *bonum secundum quid*. Ce n'est pas ce à quoi tend la loi naturelle : elle exige le *bonum simpliciter*, le bien absolu; elle entraîne à la construction d'une philosophie morale d'où nulle forme de bien humain ne soit absente.

En dirigeant l'homme vers le bien absolu, la loi naturelle l'ordonne aussi, *ipso facto*, vers le bien commun. Déjà, indépendamment de toute précision fournie sur l'objet concret qui le réalise, le bien absolu, contenu dans la loi naturelle, se présente comme la fin ultime de tous les hommes, comme leur bien commun. Tous conviennent dans la recherche de ce bien, tous y tendent comme au point d'achèvement de leur perfectionnement humain [49]. La philosophie morale qui accepte la loi naturelle comme son véritable principe, reconnaît donc, du coup,

47 *Ibid.*, q. 5, a. 1, ad 1.

48 *Ibid.*, q. 5, a. 1, ad 1. Le texte serait à transcrire en entier. Pour faire court, en voici la conclusion : « Sic ergo secundum primum esse, quod est substiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, idest inquantum est ens : secundum vero ultimum actum, dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. »

Voir aussi 1^{a}-$2^{æ}$, q. 18, a. 1, c. : « Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens : poterit tamen dici simpliciter ens et secundum quid non ens, ut in Primo dictum est. »

49 *Ibid.*, q. 1, a. 7, c. : « Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi : quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio ultimi finis, ut dictum est. »

que la donnée fondamentale de toute son élaboration scientifique est le bien commun, objet d'une inclination spécifique de la nature humaine.

Ce qui ressort en toute évidence de là, c'est la communauté naturelle des hommes à la poursuite du même bien absolu. Nous voilà passablement loin de cette philosophie morale, principalement préoccupée du bien propre de chaque homme, pour autant qu'il est un individu distinct de tous les autres ! Pourtant, cette conception se fait jour encore chez plusieurs auteurs. Elle est toutefois en contradiction flagrante avec la loi naturelle, expression de règles communes basées sur des inclinations communes vers des fins communes. C'est uniquement en s'appuyant sur cette richesse spécifique, et non individuelle, de la loi naturelle que la philosophie morale sera en mesure de proposer des normes universelles capables de perfectionner l'agir concret et singulier de chacun des hommes. On ne fonde pas une philosophie du bien sur un bien individuel ou particulier; seul un bien universel et commun possède la vitalité suffisante pour engendrer une philosophie du bien.

D'ailleurs, la pensée de saint Thomas ne laisse aucun doute à ce sujet. Toute loi, et donc aussi la loi naturelle, « proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune [50] ». Et de même que, dans l'ordre spéculatif, rien ne peut tenir fermement si ce n'est en s'appuyant sur les premiers principes indémontrables, ainsi, dans l'ordre pratique, rien ne peut tenir fermement si ce n'est en s'ordonnant à la fin ultime qui est le bien commun [51]. Par la loi naturelle, et ainsi, dès son point de départ, la philosophie morale oriente nettement vers un perfectionnement humain, où chaque individu est appelé à dépasser ses propres limites et à rechercher un bien supérieur, en compagnie d'autres individus. Sans cette ordination au bien commun, rien ne saurait posséder valeur durable, en philosophie morale, car il y aurait alors déviation de la raison droite [52].

[50] *Ibid.*, 1ª-2æ, q. 90, a. 3, c.

[51] *Ibid.*, q. 90, a. 2, ad 3.

[52] *Ibid.*, 2ª-2æ, q. 47, a. 10 : « Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in VI Ethic., quidam posuerunt quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium. Et hoc ideo quia existimabant quod non oportet hominem

En conséquence, on comprend aisément que des systèmes de philosophie morale, non fondés sur la loi naturelle et le bien commun qu'elle recherche, présentent l'aspect de morales égocentriques, intéressées, fermées sur chaque homme comme sur un monde clos. Il ne faut pas chercher ailleurs non plus la raison de l'absence presque complète, chez eux, de cette grande valeur humaine qu'est l'amitié ou l'amour [53]. Car l'amitié authentique ne peut exister que grâce à une communauté dans le bien. L'Éthique à Nicomaque d'Aristote, qui consacre deux livres entiers à cette question, pourrait encore servir de modèle à bien des philosophes, là-dessus. En fait, seule une conscience de plus en plus vive de la loi naturelle et de la communauté humaine qu'elle implique, permettra de constituer une philosophie morale où l'amitié, le désintéressement, le dévouement complet, le sens de la justice sociale — ces plus grandes sources de bien humain — retrouveront leur place d'honneur, sans pour autant qu'elles empêchent, bien au contraire, le perfectionnement personnel de chaque homme. « Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium bonum [54] : [...]. » « Ille qui quærit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quærit bonum suum [55], [...]. »

Une vérité très importante découle de toutes ces réflexions au sujet de la loi naturelle comme principe d'une morale vraiment philosophique, parfaitement intériorisée, fortement intellectuelle et centrée sur le bien absolu et commun. C'est qu'il y a toujours pour l'homme immensément avantage à respecter en lui la nature et à s'y conformer, tant dans l'ordre de la connaissance que dans celui de l'action. La philosophie ne doit jamais s'éloigner de la nature; au contraire, elle doit toujours y adhérer pleinement, l'épouser pour ainsi dire. Autrement, elle perd le sens de l'universel inscrit dans les réalités et dégénère en positivisme incohérent; ou encore, elle s'évade dans un monde irréel

quærere nisi bonum proprium. Sed hæc æstimatio repugnat caritati, [...]. Repugnat etiam rationi rectæ, quæ hoc judicat, quod bonum commune sit melius quam bonum unius. »

53 Il est facile de constater que la plupart des traités d'éthique parlent très peu de l'amour naturel des hommes et de l'amitié qu'ils doivent nourrir entre eux. Pourtant, s'il existe, dans l'ordre moral naturel, une réalité importante et digne de considération, c'est bien l'amitié humaine. En outre, les philosophes qui en traitent le font, le plus souvent, à propos de considérations sur la charité surnaturelle.

54 Saint Thomas, *Sum. theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 26, a. 4, ad 3.

55 *Ibid.*, q. 47, a. 10, ad 2.

où, à l'instar de la connaissance mathématique, elle dévide ses raisonnements, selon l'ordre, bien souvent, de la seule causalité formelle.

La philosophie morale obéit à ces lois inéluctables de la connaissance humaine. Si elle veut être réaliste, forte, universelle, il lui faut à tout prix se suspendre, effectivement et dans toutes ses parties, aux premiers principes connus naturellement par l'intelligence pratique, c'est-à-dire à la loi naturelle. C'est la condition de sa prospérité. Il y aurait donc lieu, je crois, de repenser et de reviser l'organisation de la philosophie morale en fonction de la loi naturelle. Cela pourrait entraîner bien des remaniements dans le plan du traité, l'importance attribuée à certaines questions et l'optique selon laquelle on a coutume de les envisager. De la sorte, la philosophie morale, pleinement en accord avec l'intelligence pratique naturelle, réaliserait à la perfection son être d'habitus qui, par définition même, selon saint Thomas, « primo et per se importat habitudinem ad naturam rei [56] ».

Jacques LAZURE, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Philosophie.

[56] *Ibid.*, I[a]-2[ae], q. 49, a. 3, c.

Remarques sur le prétendu rigorisme pénitentiel du pape Sirice

L'obscurité qui enveloppe encore l'évolution de la pénitence sacramentelle dans l'antiquité chrétienne est un des lieux communs de l'histoire des institutions canoniques. On voudrait tout simplement, ici, reviser la note de rigorisme attribuée parfois à la législation du pape Sirice. D'après ce jugement, le clerc majeur (évêque, prêtre, diacre : ce n'est qu'avec le pape saint Léon que le sous-diacre contractera l'obligation de la continence) engagé dans les liens d'un mariage légitime, mais qui continue d'entretenir le commerce conjugal avec son épouse, commet une faute très grave dont il ne saurait en aucune manière obtenir de l'Église le pardon [1]. Est-ce bien là la pensée du pape Sirice ?

I. — LE TEXTE DE SIRICE.

Texte de Sirice [2].	Trad. du P. Duhr [3].
[1] Et quia aliquanti, ut tua sanctitas retulit, ignoratione lapsos esse se deflent: his hac conditione misericordiam dicimus non negandam, ut sine ullo honoris augmento, in hoc quo detecti sunt, quam diu vixerint, officio perseverent, si tamen posthac continentes se studuerint exhibere.	**Comme plusieurs de ceux dont nous parlons, c'est du moins ce que nous apprend ta sainteté, regrettent d'être tombés par ignorance, à ceux-là nous ne voulons pas refuser le pardon, à cette condition toutefois que, sans espoir d'avancement, ils restent fixés dans l'office (la dignité) qu'ils occupaient au moment de leur chute [, pourvu toutefois qu'à l'avenir ils s'appliquent à faire preuve de leur continence.]**
[2] Ii vero, qui illiciti privilegii excusatione nituntur, ut sibi asserant veteri hoc lege concessum; noverint se ab omni ecclesiastico honore, quo indigne	**Quant à ceux qui se prévalent d'un privilège illicite leur venant soi-disant de la Loi ancienne, pour user du mariage, de par l'autorité du siège apos-**

1 Cette interprétation est proposée par le R.P. Joseph Duhr, s.j., *Aperçus sur l'Espagne chrétienne du IVe siècle ou le « De lapso » de Bachiarius*, Louvain, Bureaux de la Revue, 1934 (Bibl. de la Revue d'Hist. Eccl., fasc. 15), p. 54 *s.*

2 Sirice, *Epist.* 1, Ad Himerium episc. Tarraconensem, 10 fév. 385, cap. VII, n° 11 : *PL*, t. 13, col. 1140-1141; Jaffé-Wattenbach, n° 255. — La proposition soulignée par nous est l'objet capital de la présente étude. La distribution en trois paragraphes et leur numérotation sont de nous.

3 Duhr, *op. cit.*, p. 54. — La traduction des brefs passages omis par Duhr a été ajoutée par nous et insérée entre crochets.

usi sunt, apostolicæ sedis auctoritate dejectos, nec umquam posse veneranda attrectare mysteria; quibus se ipsi, dum obscoenis cupiditatibus inhiant, privaverunt.

tolique, ils sont destitués de toute dignité ecclésiastique; ils ne pourront plus jamais administrer les mystères sacrés (l'Eucharistie) dont eux-mêmes se sont privés en aspirant à satisfaire des désirs impurs.

[3] Et quia exempla præsentia cavere nos præmonent in futurum : quilibet episcopus, presbyter, atque diaconus, quod non optamus, deinceps fuerit talis inventus, *jam nunc sibi omnem per nos indulgentiæ aditum intelligat obseratum:* quia ferro necesse est excidantur vulnera, quæ fomentorum non senserint medicinam.

Et parce que les exemples présents nous engagent à prendre des dispositions pour l'avenir : tout évêque, prêtre et diacre qui agira désormais de cette manière [, ce que nous ne souhaitons pas,] qu'il sache que dès maintenant (jam nunc) nous lui refusons tout accès au pardon. C'est par le fer qu'il faut retrancher des blessures qui résistent aux remèdes.

II. — L'INTERPRÉTATION DE DUHR : LE RIGORISME PÉNITENTIEL DE SIRICE.

Le P. Duhr interprète ce passage dans le sens d'un rigorisme proprement pénitentiel : la faute du clerc majeur ne peut obtenir de pardon.

1. Voici, en premier lieu, le commentaire qu'il ajoute à la traduction citée [4] :

> On aura remarqué, je pense, la gradation marquée dans les châtiments infligés aux clercs coupables. Ceux qui ont péché par ignorance peuvent rester ce qu'ils étaient. Seul l'espoir d'être promu à un office, une dignité supérieure, leur est ôté. Seront au contraire dégradés, ceux qui se prévalent d'un prétexte illusoire pour excuser leur conduite impure : ils pourront toutefois être pardonnés et prendre rang parmi les laïcs — *mais à l'avenir* (a) *il n'y aura plus aucun pardon (ni privé ni public) pour l'évêque, le prêtre ou le diacre qui retomberont dans le même vice* (b). Ils seront retranchés purement et simplement. Ils ne pourront plus recourir à aucune pénitence ecclésiastique; *l'Église renonce à intervenir comme médiatrice du pardon entre l'âme pécheresse et Dieu.*
>
> Tel est, semble-t-il, le sens qu'il faut donner au texte de la lettre de saint Sirice. Mais les textes les plus clairs sont souvent bien mal compris !...
>
> *(a)* Il faut noter que Sirice donne ce châtiment comme une mesure nouvelle (in futurum) prise par lui pour garantir la pureté des clercs qui entourent le « Saint des saints ». Il ne s'agit pas ici, comme on le voit, du droit de l'Église de pardonner les péchés et tous les péchés; c'est la question du fait qui est seule en cause.

[4] *Ibid.*, p. 54-55.

(b) La lettre de Sirice ne traite directement que de l'usage du mariage avec les femmes légitimes. Ses mesures valent à plus forte raison quand il s'agissait de rapports charnels avec des femmes illégitimes.

2. Le P. Duhr porte un jugement extrêmement sévère sur la décrétale de Sirice dans le rapprochement qu'il fait entre l'archidiacre Janvier et le pape. Un diacre espagnol avait contracté une alliance sacrilège avec une vierge consacrée à Dieu. Son archidiacre, Janvier, le traita avec une dureté inflexible et irritante, du moins au dire de Bachiarius. Celui-ci, ami du diacre, intervint dans l'affaire en rédigeant l'opuscule *De lapso*, dont la première partie est adressée à Janvier et la seconde au diacre déchu. Bachiarius reproche à l'archidiacre sa conduite vis-à-vis du malheureux clerc :

> Au lieu de corriger le malheureux, il l'assomme; au lieu de lui lancer la corde pour le retirer du puits du vice, il accable le noyé des pierres du désespoir; au lieu de tendre la main à celui qui, atterré par la honte, n'ose même plus lever les yeux, il l'évite regardant comme une flétrissure d'entretenir encore la moindre relation avec ce pécheur...

Et le P. Duhr tire maintenant la conclusion suivante :

> Pareille manière de faire suppose évidemment la conviction que, pour ce diacre coupable, tant la pénitence publique que la pénitence privée est impossible. Non seulement le malheureux est dégradé mais il reste retranché des « membres du Christ », de la communauté des fidèles; nous n'avons d'ailleurs pas besoin de deviner cette conviction. L'archidiacre nous la communique clairement et sans ambages, et ces paroles nous fournissent la clef de sa conduite : *Levita est iste qui cecidit, non ei remedii potest medicina conferri* : C'est un diacre, celui qui est tombé, il ne peut donc y avoir pour lui aucun remède [5].

Et voici maintenant le parallèle entre la conduite de l'archidiacre rigoriste et la décrétale de Sirice :

> Qu'on relise maintenant la parole de saint Sirice à l'évêque de Tarragone : « l'évêque, le prêtre, le *diacre* ... qui désormais (deinceps) sera encore trouvé coupable, qu'il sache que *tout accès* au pardon lui est fermé par nous; c'est *par le fer qu'il faut couper les membres malades* qui résistent aux remèdes ». La parole de Janvier n'est que l'écho de celle du pape [6].

Plus haut, le P. Duhr avait écrit :

> Dans le cas présent la conduite de l'archidiacre nous fournit un commentaire vivant des décisions de saint Sirice [7].

[5] *Ibid.*, p. 55-57.
[6] *Ibid.*, p. 57.
[7] *Ibid.*, p. 55.

3. Le P. Duhr oppose enfin à la législation de Sirice la doctrine de saint Jean Chrysostome d'une façon qui n'est pas très flatteuse pour le pape. Un moine du nom de Théodore avait été infidèle à ses vœux et saint Jean Chrysostome lui adressa deux lettres pour lui inspirer l'espoir du pardon.

> Ce qui nous intéresse dans ces lettres c'est l'esprit de bonté, d'optimisme et d'indulgence qui les transfigure. Au contact assidu de saint Paul, le grand évêque de Constantinople avait acquis « ce cœur de chair », ce don de sympathie par lesquels Newman caractérise l'apôtre des Gentils. Il comprend, il sent toutes les misères physiques et morales. Il accueille avec un égal empressement les pauvres et les pécheurs repentants [8]...

Le P. Duhr ne le dit pas explicitement, mais l'opposition qu'il établit entre Sirice et saint Jean Chrysostome conduit à la conclusion que l'évêque de Rome était dépourvu du don de sympathie et — faut-il le dire ? — du vrai sens chrétien.

III. — RÉVISION DU JUGEMENT DE RIGORISME PORTÉ SUR SIRICE.

A. Analyse du contexte de la décrétale à Himère.

La décrétale de Sirice traite de plusieurs questions de discipline : la façon de recevoir les Ariens convertis, les jours de la collation du baptême, le traitement des apostats, etc. Les chapitres VII à XV contiennent différentes mesures destinées à garantir la pureté des clercs. Voici, en un tableau schématique, l'exposé de cette législation.

I. — La continence des clercs majeurs mariés.

a) Exposé :

1. Les abus d'incontinence, chez les clercs majeurs d'Espagne. — L'excuse, invoquée par eux, de la concession de la *facultas generandi* aux prêtres et aux lévites de l'Ancienne Loi (cap. VII, n° 8).
2. Réfutation de cette excuse. — Le sacerdoce de l'Ancienne Loi était recruté dans la seule tribu de Lévi; au surplus, les prêtres de l'Ancienne Loi étaient tenus à la résidence dans le temple, pendant le temps de leur service et, par conséquent, à la pratique temporaire de la continence (cap. VII, n° 9).

[8] *Ibid.*, p. 57.

b) Le dispositif :

1. La loi substantielle. — A partir de l'ordination au diaconat, les clercs mariés sont tenus à la continence, c'est-à-dire à l'abstention du commerce charnel avec leur épouse (cap. VII, n° 10).
2. La loi pénale. — La peine de dégradation est portée contre les transgresseurs; ceux qui ont agi par ignorance sont maintenus dans les ordres, mais ne pourront accéder aux ordres supérieurs (cap. VII, n° 11).

II. — L'empêchement aux ordres fondé sur la bigamie ou le mariage à une femme non vierge.

a) Exposé :

Les abus répandus en Espagne. — Condamnation de ces abus par le recours à l'Écriture. — Devoir de l'évêque de Rome d'intervenir (cap. VIII, n° 12).

b) Le dispositif :

1. La loi substantielle. — Le contrôle du double état de monogamie et de mariage avec une vierge (ainsi que de la pratique de la continence), chez les clercs, au moyen de la promotion progressive dans les ordres, c'est-à-dire par 1° la gradation de l'âge, 2° la durée des interstices et 3° la réception des ordres intermédiaires.
   a) Promotion des clercs entrés au service de l'Église dès l'enfance (cap. IX, n° 13).
   b) Promotion des clercs entrés au service de l'Église dans un âge adulte (cap. X, n° 14).
2. La loi pénale. — Dégradation du clerc bigame ou marié à une veuve (cap. XI, n° 15).

   [Le traitement fait à ceux qui invoquent l'excuse de l'ignorance est renvoyé au cap. XV, n° 19, où il est question conjointement du double empêchement mentionné ici et de celui de la pénitence publique.]

III. — La cohabitation des clercs avec les femmes.

Sirice confirme le canon 3 du concile de Nicée (cap. XII, n° 16).

IV. — L'admission des moines à la cléricature.

Les moines — déjà tenus au célibat en vertu de leur état de vie —

doivent être admis aux ordres s'ils se recommandent par la pureté de leur vie et à la condition de suivre une échelle de promotion semblable à celle qui est prescrite pour les autres candidats (cap. XIII, n° 17).

v. — L'empêchement aux ordres de la pénitence publique.

Les laïcs qui ont été soumis à la pénitence publique ne peuvent pas accéder aux ordres (cap. XIV, n° 18).

vi. — Le droit pénal relatif aux empêchements pour cause de bigamie, de mariage à une femme non vierge et de pénitence publique.

Ceux qui ont été ordonnés par ignorance sont maintenus dans les ordres, mais ne pourront accéder aux ordres supérieurs. Si des candidats retenus par ces empêchements sont ordonnés à l'avenir, les clercs eux-mêmes et les évêques consécrateurs seront condamnés par le Siège apostolique (cap. XV, n° 19).

B. L'interprétation de la lettre de Sirice à Himère, cap. VII, n° 11 :

les sanctions imposées aux clercs incontinents.

Le texte de Sirice, cité au début de cet article, traite des sanctions imposées aux clercs incontinents. Le texte contient trois mesures distinctes.

1° Les clercs qui étaient dans l'ignorance (de la loi, semble-t-il, et non seulement de la peine) sont traités avec miséricorde. A la condition de pratiquer désormais la continence, ils sont maintenus dans leurs fonctions. Mais la justice intervient d'une façon : l'accès aux ordres supérieurs leur est interdit.

Commentons. La miséricorde est exercée parce qu'il n'y a pas eu faute. Une sanction est néanmoins appliquée, parce que la conduite des clercs qui ont usé du mariage est jugée incompatible avec la sainteté exigée du ministre de Dieu [9].

[9] Il n'est pas inopportun de rappeler ici que le droit actuel connaît également des mesures disciplinaires qui, matériellement considérées, revêtent les caractères extérieurs et la gravité des peines canoniques, mais qui n'en sont point formellement, parce que le sujet de ces mesures n'a pas commis un délit certain (ni, par conséquent, une faute grave) qui puisse être prouvé au for externe. Ainsi, par exemple, le can. 2222, § 2 : « Pariter idem legitimus Superior, *licet probabile tantum sit delictum fuisse commissum* aut delicti certe commissi pœnalis actio præscripta sit, non solum ius, sed etiam officium habet non promovendi clericum de cuius idoneitate non constat, et, ad

Sur ce point, la traduction et le commentaire du P. Duhr sont exacts.

2° Les clercs qui connaissaient la loi, mais cherchaient une excuse dans l'exemple des prêtres ou des lévites de l'Ancienne Loi sont punis sévèrement : ils sont destitués de leurs fonctions, ils sont privés du droit d'exercer leurs ordres.

Ici encore, la traduction et le commentaire du P. Duhr sont fidèles au texte. Il ajoute, il est vrai, que ces clercs « pourront toutefois être pardonnés et prendre rang parmi les laïcs » : cette double clause n'est pas exprimée dans le texte de Sirice, mais elle y est contenue implicitement. D'une part, le pape ne refuse pas le pardon du péché et, d'autre part, la dégradation cléricale *(ab omni ecclesiastico honore dejectos)* équivaut à la réduction à l'état laïque.

3° La dernière disposition concerne l'avenir. Dorénavant, le clerc majeur incontinent n'aura plus accès au pardon : *jam nunc sibi omnem per nos indulgentiæ aditum intelligat obseratum.* Le P. Duhr rattache le § [3] au § [2] et entend le refus de pardon comme un refus de pardon pour le péché :

> Seront au contraire dégradés, ceux qui se prévalent d'un prétexte illusoire pour excuser leur conduite impure; ils pourront toutefois être pardonnés et prendre rang parmi les laïcs — mais à l'avenir il n'y aura plus aucun pardon (ni privé ni public) pour l'évêque, le prêtre ou le diacre qui retomberont dans le même vice. Ils seront retranchés purement et simplement. Ils ne pourront plus recourir à aucune pénitence ecclésiastique; l'Église renonce à intervenir comme médiatrice du pardon entre l'âme pécheresse et Dieu [10].

Cette interprétation, dont la dureté met la justesse en doute, ne répond pas au texte. Le § [3] ne se rattache pas au § [2] mais au § [1]. Au § [1], Sirice ne veut pas refuser le pardon aux clercs qui ont agi par ignorance : *his misericordiam dicimus non negandam.* Au § [3], il souligne fortement que l'excuse d'ignorance ne sera plus acceptable, à l'avenir, et que le transgresseur ne pourra plus compter sur la même indulgence; *jam nunc sibi omnem per nos indulgentiæ aditum intelligat obseratum.*

scandalum evitandum, prohibendi clerico exercitium sacri ministerii aut etiam eundem ab officio, ad normam iuris, amovendi; *quæ omnia in casu non habent rationem pœnæ.* » — Voir aussi le can. 2372.

[10] Duhr, *op. cit.*, p. 54-55.

Au surplus, l'objet du pardon — c'est-à-dire de la *misericordia* accordée à ceux qui ont agi par ignorance dans le passé, et de l'*indulgentia* qui sera refusée à ceux qui voudront invoquer cette excuse dans l'avenir — n'est pas le péché lui-même, mais la sanction canonique, c'est-à-dire la peine de dégradation. Dans le langage évolué du droit actuel, il faut dire que dans un cas le pape concède et, dans l'autre, rejette la dispense de la peine vindicative de dégradation [11]. C'est la seule interprétation que paraît autoriser le texte lui-même : il n'y est pas question du péché, mais uniquement de la peine. En fait, Sirice ne pose que deux normes : ceux qui ont agi par ignorance sont traités avec bénignité; ceux qui connaissaient la loi le sont avec sévérité. Il ajoute bien que l'ignorance ne pourra plus être invoquée à l'avenir : cette restriction n'ajoute rien à la deuxième norme et ne pourra exercer

[11] C'est l'interprétation fournie par Joseph James CHRIST, *Dispensation from Vindicative Penalties*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1943 (Canon Law Studies, n° 174), p. 25.

Il n'est pas sans intérêt de comparer le vocabulaire du pape Sirice avec celui du droit romain.

Dans la lettre à Himère, Sirice emploie les termes *misericordia* et *indulgentia* (cap. VII, n° 11), ainsi que celui de *venia* (cap. 15, n° 19, texte que nous citons plus loin).

Le terme *misericordia* n'appartient pas à la langue juridique. *Venia*, dès l'époque classique, pouvait désigner la rémission de la peine. « Venia debitæ pœnæ remissio est » (SÉNÈQUE, *De clementia*, II, 7). *Indulgentia* commence à revêtir cette signification à une époque plus tardive (voir *Thesaurus linguæ latinæ*, vol. VII, 1, col. 1248, l. 82 s.).

Nous retrouvons ces deux derniers termes dans le *Code Théodosien*, pour signifier la remise de la peine.

INDULGENTIA : 9, 38, rubrique; 9, 38, 5 (a. 371); 9, 38, 6 (a. 381); 9, 38, 10 (a. 400 ou 405); 9, 40, 7 (a. 364); 9, 43, 1 (a. 321); 9, 45, 5 (a. 432). — INDULGERE : 9, 38, 8 (a. 385).

VENIA : 9, 38, 6 (a. 381); 9, 42, 18 (a. 401); 15, 14, 11 (a. 385); 16, 5, 40 (a. 407).

La législation post-classique employait également les termes suivants :

ABSOLUTIO : 9, 38, 6 (a. 381). — ABSOLVERE : 9, 38, 4 (a. 368); 16, 5, 41 (a. 407).

GRATIA : 9, 38, 5 (a. 371).

Le relevé présenté ici ne prétend pas être complet. Nous n'avons pas pu consulter la thèse de P. DUPARC, *Origines de la grâce dans le droit pénal romain et français du Bas Empire à la Renaissance*, Paris, Sirey, 1942. Mais les textes indiqués suffisent à établir que les constitutions impériales employaient déjà les termes *indulgentia* et *venia* pour désigner la remise de la sanction pénale. Il est tout naturel que Sirice ait employé le même langage. « La terminologie des décrétales, rappelle M. Jean Gaudemet, fera également un large emprunt au vocabulaire juridique romain... Tandis que les lettres des papes de l'époque ancienne étaient rédigées dans le style des lettres privées et contenaient d'importantes réminiscences du vocabulaire biblique, à partir de Sirice, le style des constitutions impériales prévaut à la Chancellerie pontificale » (*La Formation du Droit séculier et du Droit de l'Eglise aux IVe et Ve siècles*, Sirey, 1957, [Institut de Droit romain de l'Univ. de Paris], p. 205).

Dans le cas des termes *indulgentia* et *venia*, l'emprunt ne se limite pas à une similitude verbale : dans la décrétale de Sirice comme dans le droit romain, les deux termes désignent la rémission de la sanction pénale. Il faut encore citer M. Gaudemet : « User du vocabulaire juridique romain constitue moins un emprunt d'un système à un autre qu'une extension d'une terminologie ancienne aux jeunes institutions canoniques » *(loc. cit.)*.

son efficacité que dans les cas où la loi aura été promulguée. En fait, Innocent, dans la décrétale adressée vingt ans plus tard à Exupère de Toulouse, témoignera de la même bénignité en faveur de ceux qui n'auront pas connu le programme de vie promulgué par Sirice, *formam vivendi missam a Siricio* [12].

Nous avons une preuve, dans la même décrétale de Sirice à Himère, que la peine de dégradation n'entraînait pas l'irrémissibilité du péché et que la clause *jam nunc sibi omnem per nos indulgentiæ aditum intelligat obseratum* doit s'entendre par opposition à la clause précédente *his misericordiam dicimus non negandam*, c'est-à-dire qu'elle doit s'interpréter comme un refus de remettre à l'avenir la sanction infligée à ceux qui avaient agi par ignorance.

Au chap. XI, n° 15, Sirice porte la peine de dégradation contre le clerc bigame ou marié à une veuve. Au chap. XIV, n° 18, il déclare que les laïques qui ont été soumis à la pénitence publique ne peuvent accéder aux ordres. Au chap. XV, n° 19, il règle le cas des pénitents, bigames ou époux de veuves qui, par ignorance (de leur part) ont été admis dans le clergé. Celui qui, malgré l'existence d'un de ces empêchements, a été introduit dans la milice sacrée en raison de l'ignorance où il était de la loi, bénéficiera du pardon et pourra demeurer dans l'ordre reçu, mais ne pourra pas être élevé aux ordres supérieurs.

> [...] hac sibi conditione a nobis veniam intelligat relaxatam, ut in magno debeat computare beneficio, si adempta sibi omni spe provectionis, in hoc in quo invenitur ordine, perpetua stabilitate permaneat.

Mais si, à l'avenir, des candidats frappés de ces empêchements sont admis aux ordres, le Siège apostolique portera condamnation contre l'évêque et contre ceux qu'il aura ordonnés illégitimement.

> [...] quod si ultra ad sacros ordines quemquam de talibus crediderint [antistites] assumendum, et de suo, et de eorum statu quos contra canones et interdicta nostra provexerint, congruam ab apostolica sede promendam esse sententiam [13].

Ici, encore moins que dans le cas des clercs incontinents, ne s'agit-il pas du refus de pardonner le péché : en effet, les trois empêchements mentionnés dans le texte ne sont pas fondés sur le péché, mais sur des

12 Innocent Ier, *Epist.* 6, Exsuperio Tolosano (a. 405), cap. I, n° 4 : *PL*, t. 20, col. 498 A; Jaffé-Wattenbach, n° 293.

13 Sirice, *Epist.* 1, Ad Himerium, cap. XV, n° 19 : *PL*, t. 13, col. 1145 B-1146 A.

conditions de personnes. (Le droit actuel, au can. 984, distingue les irrégularités *ex defectu* et les irrégularités *ex delicto.*) A ceux qui peuvent invoquer, pour le passé, l'excuse de l'ignorance, le pape accorde la remise de la sanction ou empêchement (*relaxatam veniam*). Mais il menace de condamnation l'ordination, qui serait faite à l'avenir, de candidats irréguliers sous un des trois chefs déjà énumérés.

Jamais le pape Sirice ne parle du refus de pardon pour le péché. Voir, malgré tout, ce refus dans une décrétale qui s'est imposée à l'Occident et a été incorporée dans toutes les grandes collections canoniques du moyen âge équivaut à une attaque sérieuse qui devrait apporter avec elle sa justification. Le P. Duhr offre bien, on l'a vu, la distinction du droit et du fait : « Il ne s'agit pas ici, comme on le voit, du droit de l'Église de pardonner les péchés et tous les péchés; c'est la seule question du fait qui est en cause [14]. » Même cette explication n'est pas satisfaisante. Elle n'est pas fidèle au texte. Sirice ne prive le coupable que de la rémission de la peine. Il ne mentionne pas le pardon du péché. La concession de ce pardon n'est pas abordée. On n'accusera pas saint Augustin de manquer du « don de sympathie », de ne pas comprendre « toutes les misères physiques et morales ». Et pourtant, l'évêque d'Hippone connaît la législation en vigueur à son époque et il ne s'en scandalise pas.

> Ut enim constitueretur in ecclesia, ne quisquam post alicuius criminis pœnitentiam clericatum accipiat uel ad clericatum redeat uel in clericatu maneat, *non desperatione indulgentiæ sed rigore factum est disciplinæ;* alioquin contra claues datas ecclesiæ disputabitur, de quibus dictum est : Quæ solueritis in terra, soluta erunt et in cælo [Matth., 16, 19; 18, 18]. Sed ne forsitan etiam detectis criminibus spe honoris ecclesiastici animus intumescens superbe ageret pœnitentiam, seuerissime placuit, ut post actam de crimine damnabili pœnitentiam nemo sit clericus, ut desperatione temporalis altitudinis medicina maior et uerior esset humilitatis. [Il est vrai, ajoute Augustin, que David et Pierre firent pénitence pour leur crime et ne perdirent point leur dignité, le premier, de roi, le second, d'apôtre.] Sed non ideo superuacua putanda est posteriorum [ceux qui sont venus après David et Pierre, c'est-à-dire les évêques, et surtout l'évêque de Rome] diligentia, qui, ubi saluti nihil detrahebatur, humilitati aliquid adiderunt, quo salus tutius muniretur, experti, credo, aliquorum fictas pœnitentias per affectatas honorum potentias. [Augustin reconnaît toutefois que la sévérité de la législation pénale de l'Église doit être adoucie lorsqu'il y va

[14] Duhr, *op. cit.*, p. 55, n° 1.

de la paix de l'Église et que, par conséquent, les clercs donatistes qui reviendront à l'Église pourront continuer d'exercer leurs fonctions.] [15]

Le principe disciplinaire exposé par le docteur d'Hippone est d'une extension universelle, il s'applique quelle que soit la faute qui a motivé la pénitence et quelle que soit la forme, publique ou privée, sous laquelle celle-ci s'est exercée. Le saint docteur ne s'en étonne pas et justifie une telle rigueur par la nécessité de la pratique de l'humilité de la part du pénitent public. Dans le cas particulier des clercs incontinents, il est permis de trouver une autre raison dans la sainteté exigée des ministres de Dieu : c'est sur cette idée que les décrétales reviennent avec insistance.

Le texte même de la décrétale de Sirice à Himère ne souligne donc que le caractère définitif et irrémissible de la peine de dégradation infligée aux clercs incontinents. La lettre 185 de saint Augustin, après avoir fait état de l'irrégularité des pénitents (et, par conséquent, des clercs majeurs qui ont eu des relations avec leur épouse) en vertu de laquelle ils ne peuvent accéder à l'état clérical ni y revenir ni y demeurer, distingue bien nettement le pardon de la faute, d'une part, et l'irrémissibilité de la peine, de l'autre. Il n'est pas interdit, maintenant, de voir, dans un autre texte de Sirice lui-même, l'idée du pardon accordé au péché. Au synode romain de janvier 387, dont les décisions nous sont connues par la lettre aux évêques d'Afrique, plusieurs anciens statuts relatifs à la pureté de l'Église furent renouvelés. Ces statuts réprouvent des crimes qui ne peuvent être commis que par des clercs : e.g. la consécration d'un évêque à l'insu du Siège apostolique, la consécration épiscopale par un seul évêque, le mariage d'un clerc avec une veuve, etc. L'incontinence des clercs majeurs fait partie de cet index. Contre les délits énumérés dans la lettre, Sirice porte une double peine commune à tous : « Si quis sane inflatus mente carnis suæ ab hac canonum ratione voluerit evagari, sciat se a nostra communione seclusum et gehennæ pœnas habiturum [16]. » Nous verrions dans la première peine la privation de la *communio clericalis*, qui est un signe

[15] Saint Augustin, *Epist.* 185, [*De correctione Donatistarum liber*] (a. 417), X, 45 : *CSEL*, t. 57, p. 39. — On lira, de ce texte important, le commentaire autorisé de Paul Galtier, s.j., *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris, Beauchesne, 1932, p. 459 *s.*

[16] Sirice, *Epist.* ad episcopos Africæ : *PL*, t. 56, col. 730 A; Jaffé-Wattenbach, n° 258.

extérieur de la dégradation, par conséquent une excommunication dans un sens large [17]. La deuxième peine est l'anathème, malédiction qui aggrave l'excommunication prise dans le sens strict [18]. La dégradation, dès cette époque, est une peine vindicative perpétuelle [19]. Mais l'anathème, pas plus d'ailleurs que le péché pour lequel il est porté, ne saurait revêtir un caractère définitif d'irrémissibilité [20]. Nous croyons que c'est à la fois à l'anathème qu'il vient de fulminer et aux divers crimes qu'il vient de condamner chez les clercs, qu'il faut rattacher la remarque finale du pape Sirice :

> **Præterea misericordia cum judicio esse debet. Talibus enim oportet labentibus manum porrigere, quæ sic currentem non pertrahat in ruinam.**
>
> **Au surplus, il faut allier la miséricorde à la justice. En effet, il faut offrir aux transgresseurs l'aide nécessaire, pour que cette aide prévienne de la ruine celui qui agit ainsi [c'est-à-dire le clerc coupable d'un des crimes réprouvés par la présente décrétale] [21].**

Quelle que soit la difficulté textuelle qui obscurcit la dernière proposition, le reste de l'exhortation ne semble autoriser d'interprétation que dans le sens de la miséricorde à témoigner aux clercs coupables et punis, conséquemment par la plus grave des sanctions, l'anathème, sans mentionner pour le moment la dégradation qui était permanente. Le clerc coupable d'un crime ne pouvait pas, dans la tradition romaine, se soumettre à la pénitence publique : Sirice et Léon Ier en sont témoins [22]. Le pape Léon, lui, prescrira une pénitence

[17] Voir E. Vacandard, *Déposition et dégradation des clercs*, dans *Dict. de Théol. cath.*, t. 4 *a*, [col. 451-521], col. 455-456.

[18] Voir A. Amanieu, *Anathème*, dans *Dict. de Droit canon.*, t. 1, [col. 512-516], col. 512.

[19] Voir Stephen William Findlay, o.s.b., *Canonical Norms Governing the Deposition and Degradation of Clerics*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1941 (Canon Law Studies, n° 130), p. 19-22.

[20] Voir Findlay, *ibid.*, p. 19-20.

[21] Sirice, *Epist.* ad episcopos Africæ, n° X : *PL*, t. 56, col. 730 A. — La leçon retenue par les Ballerini semble préférable à celle que Coustant a conservée et dont la dernière ligne se lit ainsi : « ... qui sic currentem non pertrahant in ruinam » (*PL*, t. 13, col. 1162 A). Aussi l'interprétation de celui-ci paraît-elle trop alambiquée. La version offerte ici concorde avec la paraphrase qu'en offre Ceillier : « Il [Sirice] recommande aux évêques d'allier la miséricorde avec la justice, et de tendre la main à ceux qui tombent, de peur qu'en les abandonnant à eux-mêmes ils ne périssent sans ressources » (*Hist. gén. des Auteurs sacrés et eccl.*, t. 6, Paris, Vivès, 1860, p. 105 *ab*).

La lettre de Sirice nous est connue par le concile africain de Télepte, de 418, mais elle se rattache au synode romain de janvier 387. Voir Hefele-Leclercq, *Hist. des Conciles*, t. 2 *a*, p. 68 *s.*

[22] « Sicut pœnitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum... » (Sirice, *Epist.* 1, Ad Himerium, cap. XIV, n° 18 : *PL*, t. 13, col. 1145 A). — « Alienum est a consuetudine ecclesiastica ut qui in presbyterali honore aut in diaconii gradu fuerint consecrati, ii pro crimine aliquo per manus impositionem remedium accipiant pœni-

privée [23]. Le texte de Sirice cité plus haut doit s'entendre dans ce dernier sens : il faut témoigner de la miséricorde à l'endroit du clerc coupable et l'aider à obtenir, au moyen de la pénitence privée, le pardon de son excommunication et de son péché, afin qu'il ne tombe pas dans la ruine éternelle.

Si l'explication offerte ici est fondée, le pape Sirice, moins de deux ans après la lettre à Himère de Tarragone, aurait rappelé aux quatre-vingts évêques présents au synode romain de 387 le devoir de traiter avec miséricorde les clercs coupables d'incontinence, afin de prévenir leur ruine irréparable.

C. La législation de Sirice, législation universelle de l'Église d'Occident.

Il n'est pas inutile de rappeler le crédit obtenu dans l'Église par la décrétale à Himère. Maassen énumère quinze collections chronologiques du VIe siècle — entre autres, la Dionysiana et l'Hispana — qui contiennent, et la plupart au complet, la lettre de Sirice [24]. Ce n'est pas notre but de poursuivre l'enquête. Qu'il suffise de rappeler que douze canons de Gratien reproduisent des extraits plus ou moins longs de la décrétale [25]. Trois de ces canons couvrent la majeure partie des chapitres consacrés à la continence des clercs : VII, n°s 8, 9 = D. 82, c. 3; VII, n° 11 = D. 82, c. 4; IX, n° 13 et X, n° 14 = D. 77, c. 3. Une tradition canonique aussi constante dans la reproduction de la décrétale de Sirice, jointe à l'autorité du pontife romain dont la décrétale émane, crée une forte présomption en faveur de la sagesse et de la justice de la législation qu'elle contient.

Pour revenir à l'époque de la formation de la loi écrite, Sirice impose encore la continence aux clercs majeurs mariés, dans le synode

tendi... » (Léon Ier, *Epist.* 167, [a. 458/459], Rustico Narbon., *Inquisitio* II; *PL*, t. 54, col. 1203 B; Jaffé-Wattenbach, n° 544). — Sur ces textes, voir Cyrille Vogel, *La Discipline pénitentielle en Gaule, des origines à la fin du VIIe siècle*, Paris, Letouzey et Ané, 1952, p. 55 *s.*

[23] « Unde hujusmodi lapsis, ad promerendam misericordiam Dei, privata est expetenda secessio, ubi illis satisfactio, si fuerit digna, sit etiam fructuosa » (Léon Ier, *Epist.* 167, Inquis. II : *PL*, t. 54, col. 1203 B-1204 A).

[24] F. Maassen, *Geschichte der quellen und der literatur des canonischen rechts*, t. 1, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1956, [reproduction de l'éd. de 1870], p. 240-241.

[25] Friedberg, dans *Corpus Juris Canonici*, t. 1, col. 26-27.

romain de 387, qui nous est connu par le concile de Télepte. La loi, nous l'avons vu, est sanctionnée par l'excommunication.

Innocent Ier, dans sa lettre à Exupère de Toulouse, entérine la législation de Sirice, fulmine lui aussi la peine de dégradation contre les violateurs de la loi et manifeste la même indulgence à l'endroit de ceux qui peuvent invoquer l'excuse de l'ignorance [26].

Le même pape, dans la lettre à Maxime et Sévère, évêques du Bruttium, suppose tellement la loi connue qu'il se refuse à l'expliquer à des évêques (*Quod* [*presbyteros in presbyterio filios procreare*] *non licere exponerem, nisi nossem vestram prudentiam legis totius habere notitiam*). Mais, sans aucune mesure d'indulgence, cette fois, en faveur de ceux qui invoqueraient l'excuse de l'ignorance, il rappelle les sanctions qui doivent être portées contre les coupables : la dégradation (*a sacerdotali removeantur officio*) et la suspense (*alieni efficiantur a ministerio*) [27].

Ce n'est pas le lieu de refaire l'histoire du célibat ecclésiastique, de la législation qui l'imposa, des peines qui sanctionnèrent celle-ci [28]. Qu'il suffise de rappeler que l'Église, jusqu'à la preuve du contraire, ne refusa pas le pardon du péché et que vis-à-vis la peine, même si parfois elle témoigna d'une certaine indulgence, elle se montra généralement irréductible et infligea la sanction de la dégradation.

IV. — RAPPORT DOCTRINAL DE SIRICE AVEC SAINT JEAN CHRYSOSTOME ET BACHIARIUS.

Il est donc inexact de voir dans la décrétale de Sirice à Himère de Tarragone un rigorisme pénitentiel injustifiable qui refuse le pardon du péché au clerc majeur marié légitimement et qui, à l'encontre de la loi, continue d'entretenir des relations conjugales avec son épouse. Le pape ne témoignait de sévérité que pour la peine de dégradation, et l'excuse d'ignorance était déclarée désormais irrecevable.

[26] Innocent Ier, *Epist.* 6, Ad Exsuperium Tolos. (405), cap. I, n° 2-4; *PL*, t. 20, col. 496-498; Jaffé-Wattenbach, n° 293.

[27] Innocent Ier, *Epist.* 38, Maximo et Severo episcopis per Brittios (401/417) : *PL*, t. 20, col. 605; Jaffé-Wattenbach, n° 315.

[28] Voir E. Jombart, s.j., *Célibat des clercs.* — I. *En droit occidental*, dans *Dictionnaire de Droit canonique*, t. 3, col. 132-145; E. Vacandard, *Les origines du célibat ecclésiastique*, dans *Etudes de critique et d'Hist. religieuse*, 1re série [4], Paris, Gabalda, 1909, surtout p. 98-120.

Au témoignage du P. Duhr, la doctrine de saint Jean Chrysostome et de Bachiarius heurte de front une telle discipline. Ils « n'oublient pas que ces ministres [sacrés] restent des hommes composés de chair et d'os dont la nature glisse facilement vers les abîmes. Aussi mettent-ils davantage en relief l'immense bonté et l'infinie miséricorde de Dieu. Ce sont ces deux tendances qui commandent au fond le régime pénitentiel de l'Église [29]; ... » Que faut-il penser de cette antithèse telle que présentée dans le cas présent ?

A. Sirice et saint Jean Chrysostome.

L'opposition entre le prétendu rigorisme de Sirice et « l'optimisme ensoleillé de saint Jean Chrysostome » n'est pas moins injustifiée. Sirice est évêque de Rome. Il peut ouvrir sa décrétale à Himère par ces paroles d'une gravité irrécusable : « Nous portons le fardeau de tous ceux qui sont accablés, ou plutôt le bienheureux Apôtre Pierre le porte en nous, lui qui, comme nous en avons la ferme conviction, nous protège et nous garde en toutes choses, nous les héritiers de sa fonction pastorale [30]. » C'est donc dans la pleine conscience de son autorité apostolique que le successeur de Pierre est conduit à munir de sanction le crime du clerc incontinent. D'un autre côté, saint Jean Chrysostome n'est pas encore évêque de Constantinople quand il adresse ses deux lettres à Théodore (372-374), il est simple lecteur de l'église d'Antioche. Certains même croient qu'il n'est encore que catéchumène [31]. Il a quitté la ville pour se réfugier dans un monastère et il cherche à ramener à la vie de perfection son ami Théodore qu'il y avait lui-même entraîné et qui était retourné dans le siècle pour se marier. Dans de

29 Duhr, *Le « De lapso » de Bachiarius*, p. 60.

30 « Portamus onera omnium qui gravantur : quin immo hæc portat in nobis beatus apostolus Petrus, qui nos in omnibus, ut confidimus, administrationis suæ protegit et tuetur hæredes » (Sirice, *Epist.* 1, Ad Himerium Tarraco., n° 1 : *PL*, t. 13, col. 1133 A).

31 Le chanoine G. Bardy fixe le baptême de saint Jean Chrysostome à 369, le lectorat peu après, et la rédaction des lettres à Théodore aux années 371/378 (*Jean Chrysostome (Saint)*, dans *Dict. de Théol. cathol.*, t. 8 *a*, [col. 660-690], col. 661 et 670). J. Dumortier fixe le baptême à 669 et le lectorat à 672 (*La valeur historique du Dialogue de Palladius et la chronologie de s. Jean Chrysostome*, dans *Mélanges de Science religieuse*, t. 8, 1951, [p. 51-56], p. 56). Dans cet article, il place la rédaction des lettres à Théodore à l'époque du catéchuménat, i.e. 367/369 (*ibid.*, p. 54). Dans un ouvrage plus récent, il l'attribue plutôt aux années 372/374, époque où Jean vivait dans une communauté monastique (saint Jean Chrysostome, *Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité*, par J. Dumortier, Paris, Les Belles Lettres, 1955, p. 15-16).

telles circonstances, tout jeune moine n'essaierait-il pas de faire éclater la miséricorde divine aux yeux d'un transfuge ? La différence des fonctions, des points de vue et des fins poursuivies entre l'auteur de la lettre à Himère et celui des lettres à Théodore interdit tout parallèle qui jetterait un discrédit injustifié sur une législation qui s'est imposée à l'Église pendant des siècles.

Saint Jean Chrysostome a manifesté de la sympathie aux clercs tombés. Mais ne pourrait-on pas recueillir chez lui toute une anthologie de textes où « l'optimisme ensoleillé » cède le pas à la sainte colère, au courroux indigné, à l'invective menaçante ? L'Église d'Orient n'a pas voulu imposer le célibat ni la continence à ses ministres — sauf aux évêques — et elle n'a pas été dans l'obligation de réprimer les abus contraires. Mais elle a connu la plaie de la cohabitation des clercs ou des moines avec les vierges consacrées à Dieu. Saint Jean Chrysostome s'est élevé contre cette inconvenance en deux opuscules rédigés au temps de son diaconat et réédités au début de son épiscopat à Constantinople. Dans une apostrophe aux vierges, le fougueux Jean s'écrie :

> Même dans la demeure d'un simple et obscur particulier, ne le vois-tu pas, personne ne souffrirait de recevoir un pourceau qui s'est roulé dans la fange, mais tout le monde le chasse et le pourchasse, on ferme les portes, c'est une débandade. Que si d'un animal sans raison et qui plus est, nourri dans la fange, les hommes ne tolèrent pas la présence chez eux avec ses souillures, comment dans les célestes parvis où il y a de telles splendeurs, où tout est éblouissant et la lumière inaccessible, où l'on rencontre, plus éclatantes que l'éclair, des vierges lumineuses, comment un être couvert de crasse pourra-t-il pénétrer [32] ?

Ce texte devrait nous apprendre à ne pas juger de deux écrivains, l'un, pape, et l'autre, docteur de l'Église, sur la base de deux bouts de textes ou même d'ouvrages particuliers.

B. Sirice et Bachiarius.

Nous n'avons pas à juger ici de l'interprétation que fournit le P. Duhr de la doctrine de Bachiarius. On se défend difficilement, toutefois, de certains doutes sur ce personnage énigmatique, dont la tradition canonique n'a rien retenu et la tradition théologique, fort peu.

[32] Saint Jean Chrysostome, *Comment observer la virginité*, n° 9 : éd. et trad. de Dumortier, p. 125.

Bachiarius était priscillianiste. Ce caractère éclate dans son explication des puissances angéliques où l'on retrouve « l'influence du priscillianisme à base de gnosticisme et d'astrologie [33] ». Et l'on connaît l'opposition à la hiérarchie de cette secte hérétique [34]. Pour juger objectivement la position de Bachiarius dans l'affaire du diacre tombé, il faudrait connaître avec vérité l'attitude à son endroit de l'archidiacre Janvier auquel Bachiarius s'adresse dans la première partie de son opuscule [35]. Or, nous ne possédons que la diatribe de Bachiarius à laquelle le P. Duhr accorde une foi entière. L'utilisation de cette unique source pour décrire deux attitudes antagonistes est-elle un procédé satisfaisant, juste, légitime ? Il n'est pas impossible qu'en fait Janvier ait refusé le pardon du péché. Mais n'est-il pas également possible que l'archidiacre se soit simplement opposé à la réintégration du coupable dans les rangs du clergé ? En raison de l'origine unilatérale de notre source d'information, l'hypothèse ne paraît pas exclue que l'intervention de Bachiarius ait été une manifestation de l'opposition priscillianiste à l'exercice du pouvoir coercitif de l'Église. Le style de Bachiarius interdit une transposition en formules nettes. Mais ne pourrait-on pas lire un refus d'accepter la légitimité de l'excommunication dans l'interpellation lancée à l'archidiacre Janvier : « Nolo, ut eum [le diacre coupable] longe segreges a Christi membris, quia ipse consortio meliorum erubescet, et resurget ad vitam [36]. » Et même si Bachiarius n'envisageait que la rémission du péché, son langage n'est-il pas trop alambiqué, amer, gnosticisant, pour qu'on puisse le prendre pour barème en théologie pastorale et le considérer comme un auteur qui présente « les idées et l'optimisme ensoleillé de saint Jean Chrysostome [37] » ? De toutes façons, nous ne croyons pas que la théologie de Bachiarius infirme la législation de Sirice : celle-là est insuffisamment connue et trop peu orthodoxe; celle-ci est authentique et s'est imposée à l'Église pendant des siècles.

33 Duhr, *op. cit.*, p. 75-85, surtout p. 84.

34 Voir G. Bardy, *Priscillien*, dans *Dict. de Théol. cath.*, t. 13 *a*, [col. 391-400], col. 398.

35 *Liber de reparatione lapsi*, n°s 1-11 : *PL*, t. 20, col. 1037-1048.

36 *Ibid.*, n° 9 : *PL*, t. 20, col. 1045 D.

37 Duhr, *op. cit.*, p. 60.

CONCLUSION.

Dans la législation pénale de Sirice sur l'incontinence des clercs, il importe donc de distinguer le *péché* de l'incontinence des clercs et la *peine* de dégradation portée contre eux, sans espoir de réintégration dans les rangs de la hiérarchie. Cette dernière est, en vertu d'un droit positif — et, par conséquent, relatif, contingent et muable, — irrémissible, *rigore disciplinæ*, et encore *desperatione temporalis altitudinis.* C'est le langage du docteur d'Hippone et le point de vue de Sirice dans la décrétale à Himère. L'irrémissibilité de la sanction n'entraîne pas, toutefois, celle du péché, *non desperatione indulgentiæ... alioquin contra claues datas ecclesiæ disputabitur*, pour citer de nouveau saint Augustin. La *possibilité du pardon* du péché est une question d'ordre théologique, que Sirice n'envisage pas dans la lettre à l'évêque de Tarragone, mais à laquelle il semble toucher dans la lettre aux évêques africains, et cela, dans le seul sens acceptable, celui de la miséricorde. Le *mode* du pardon du péché — mais cet aspect n'entre pas dans le but du présent article — relève d'abord de la discipline. La même décrétale à Himère écartait la pénitence publique pour les clercs [38], et plus tard le pape Léon Ier en appellera à cette même coutume ecclésiastique pour imposer aux clercs délinquants une *privata secessio*, une forme mal connue de pénitence privée [39].

Paul-Henri Lafontaine, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Droit canonique.

[38] Sirice, *Epist.* 1, Ad Himerium, cap. XIV, n° 18 : *PL*, t. 13, col. 1145 A.

[39] Léon Ier, *Epist.* 117, Ad Rusticum Narbonensem (a. 458/459), Inquis. 2 : *PL*, t. 54, col. 1204 A; Jaffé-Wattenbach, n° 544. Voir Paul Galtier, *De pœnitentia. Tractatus dogmatico-historicus* 2, Romæ, Univ. Greg., 1950, p. 313-314.

La date de composition et de révision de "Contra Gentiles," livre II, Chapitre 21

D'après le témoignage de Nicolas de Marsiliaco, saint Thomas d'Aquin aurait commencé à Paris la rédaction du *Contra Gentiles*; de son côté Ptolémée de Lucques rapporte que cet ouvrage a été écrit sous Urbain IV (1261-1264) [1].

On a tenté de préciser ces dates. L'*Explicit* du Codex Medicus Fesul. 168 nous apprend que la traduction du *de Partibus Animalium*, entreprise par Guillaume de Moerbeke, fut terminée à Thèbes le 23 décembre 1260 [2]. Or, la traduction arabo-latine présentait en un bloc compact XIX livres *de Animalibus* (*de Historia Animalium* : 10 livres; *de Partibus Animalium*: 4 livres; *de Generatione Animalium*: 5 livres), le *de Partibus Animalium* formant les livres XI à XIV, et le *de Generatione*, les livres XV à XIX des écrits zoologiques [3]. On a donc utilisé ce mode de désignation (XI *de Animalibus* ou *liber de Partibus Animalium*, XV *de Animalibus* ou *liber de Generatione Animalium*) comme critère pour fixer la date de composition de certaines œuvres de Thomas d'Aquin, et plus particulièrement du *Contra Gentiles* [4].

Le père Pelster accorde une année à Guillaume pour lui permettre de terminer la traduction du *de Generatione Animalium*, et il conclut qu'une œuvre de saint Thomas qui cite le *de Generatione* ne peut être antérieure à la fin de l'année 1261 [5]. On peut remarquer cependant qu'une fois découverte l'existence indépendante du *de Partibus Animalium* au milieu du bloc *de Animalibus*, Guillaume pouvait indiquer à ses correspondants romains que le traité suivant s'intitulait,

1 Voir les textes dans S. Thomæ Aquinatis, *Opera omnia*, t. XIII, p. VI.

2 Cf. M. Grabmann, *Forschungen über die lateinischer Aristotelesübersetzungen des XII Jahrhunderts*, Münster, 1916, p. 187-189; *Gulielmo di Moerbeke*, Rome, 1948, p. 124, 126; F. Pelster, dans *Gregorianum*, 29 (1948), p. 75-76.

3 Cf. M. Grabmann, *loc. cit.*

4 Cf. M. Grabmann, *Die Werke des hl. T. von Aquin 3*, Münster, 1949, p. 290 et suiv.

5 Article cité à la note 2.

dans son manuscrit grec, *de Generatione Animalium* et qu'il comportait cinq livres, bien avant d'en terminer la traduction; il est plausible, aussi, d'imaginer qu'il a feuilleté son manuscrit avant de le traduire, et qu'il y a découvert la distinction des traités que la version arabo-latine présentait en une suite indistincte; cette découverte pourrait se placer durant l'année 1260, *avant* la fin de la traduction du *de Partibus*. Pour la commodité de la discussion, nous gardons la date 1261 (plus ou moins) [6], en exprimant l'espoir qu'on puisse un jour la préciser, et nous appliquons ce critère au *Contra Gentiles*.

Grabmann, Pelster et d'autres [7] ont déjà signalé qu'au livre II, c. 72, Thomas d'Aquin renvoie au livre *de Causa motus animalium*, dont l'existence indépendante, sous ce titre, lui a été vraisemblablement révélée par Guillaume, en même temps que celles du *de Partibus* et du *de Generatione*. On ne semble pas, toutefois, avoir remarqué, que dès le chapitre 21 du même livre, on rencontre un renvoi, sans indication numérique [8], au *liber de Generatione Animalium* [9]. Mais il y a plus : dans la première rédaction autographe le texte porte : « ut Philosophus dicit in *XVI de Animalibus* [10]. » Saint Thomas semble donc avoir pris connaissance de l'existence indépendante du *de Generatione* entre le moment de la première rédaction et celui de la révision de ce chapitre 21, puisqu'il corrige cette référence [11]. Cette correction atteste en outre l'importance que Thomas attachait à ces précisions d'ordre littéraire.

D'autre part, au livre I, c. 5 [12], Thomas renvoie au *liber XI de Animalibus* (*sc.* I *de Partibus Animalium*).

[6] Voir dans le même sens : A. MANSION, dans *Rev. Philos. de Louvain*, 50 (1952), p. 462 : « Jusqu'à plus ample informé, rien ne s'oppose donc à ce que saint Thomas ait écrit dès 1261 la référence au *de Gen. Anim.* qu'on lit dans son commentaire *In Eth., VIII*, lect. 12, n° 1710 Pirotta. » Lire aussi, aux pages 464-465, l'appel à la prudence dans l'utilisation de ces critères d'ordre chronologique.

[7] M. GRABMANN, *loc. cit.*, note 4; F. PELSTER, article cité, note 2; voir aussi M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris-Montréal, 1950, p. 247.

[8] Cette imprécision pourrait s'interpréter dans le sens indiqué plus haut : Thomas connaîtrait l'existence indépendante de ces traités sans en avoir reçu la traduction.

[9] T. XIII, 313 b 24-25.

[10] T. XIII, *Appendix* 44 a 45.

[11] On sait que le système de sigles très précis adopté par les éditeurs léonins permet de distinguer les corrections faites en cours de rédaction ou lors d'une révision.

[12] T. XIII, 14 b 28.

Voici les conclusions qu'on peut dégager de ces faits :

1° les livres I et II (au moins jusqu'au c. 21) ont été écrits avant 1261;

2° la révision dernière du livre I (au moins jusqu'au c. 5) est antérieure à 1261;

3° la révision du livre II, c. 21, est postérieure à 1261.

On pourrait objecter les renvois au *de Animalibus* qu'on rencontre dans des œuvres dont nous savons par ailleurs qu'elles sont postérieures à 1261.

Il faut remarquer tout d'abord que les citations selon l'ancienne division ne signifient pas nécessairement que l'œuvre où elles se rencontrent est antérieure à 1261 : l'habitude suffirait à expliquer cette inadvertance. Par contre, l'utilisation de la nouvelle division indique une date postérieure à 1261, année présumée de sa découverte par Guillaume. Toutefois, au cours d'une vérification faite à l'aide des *Indices* [13] de l'édition léonine, nous avons relevé les faits suivants :

1° aucune difficulté pour le *de Historia Animalium*, le *de Causa motus Animalium*, le *de Generatione Animalium;*

2° le *de Partibus Animalium* est partout cité sous ce titre dans le *Contra Gentiles*, à l'exception de I, 5, et dans la *Summa Theologiæ*, à l'exception de I^a, 1, 5, ad 1^am, qui porte : « in XI de Animalibus ».

Deux explications sont possibles : ou bien les meilleurs manuscrits de la *Summa* donnent : « de partibus animalium » — et la difficulté est levée, — ou bien ils confirment le texte léonin : dans ce dernier cas, on aura un exemple de système de référence conservé par habitude; d'autant plus qu'il s'agit dans la *Somme* du texte qu'allègue le *Contra Gentiles*, I, 5, sous la référence *de Animalibus.*

On peut donc s'en tenir aux conclusions dégagées plus haut et tenir pour antérieure à 1261 la rédaction de *Contra Gentiles*, II, 21, et pour postérieure à cette date la révision de ce même chapitre.

Vianney DÉCARIE,
Institut d'Études médiévales,
Université de Montréal (Canada).

[13] T. XVI, 185 a-b.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

P. van Imschoot. — *Théologie de l'Ancien Testament.* Tome II. *L'Homme.* Paris, Desclée, 1956. ix-343 p. (« Bibliothèque de Théologie », série III, « Théologie biblique », vol. 4.)

Avec ce nouveau tome, M. P. van Imschoot nous donne le pendant de *Dieu* dans l'Ancien Testament. Ouvrage de théologie biblique faisant partie d'une *bibliothèque de théologie,* ce livre semble bien conçu comme instrument efficace d'information scripturaire pour les théologiens. Par sa matière, il relève évidemment du jugement de l'exégète. Mais nous pouvons aussi l'apprécier, compte tenu de sa destination, du point de vue de l'étudiant et du professeur de théologie. Ceux-ci se réjouiront de posséder, sur l'homme dans l'Ancien Testament, une somme qui leur permette d'utiliser dans leur propre travail le meilleur fruit de l'exégèse savante. Cette adaptation n'est pas toujours le fait des exposés de théologie biblique. Il n'est pas d'ailleurs souhaitable qu'elle le soit toujours; mais il n'est pas plus souhaitable qu'elle ne le soit jamais.

Si M. van Imschoot a réussi son entreprise, ce n'a pas été en se départant des plus rigoureuses exigences critiques. Le texte est, en effet, constamment nourri de remarques sur l'authenticité des passages bibliques, les couches rédactionnelles, l'évolution des idées en Israël, les possibilités d'interprétations différentes (entre lesquelles l'auteur ne choisit pas toujours). Chaque fois qu'un thème nouveau est abordé, ou un groupe spécial de thèmes, on en fait précéder l'étude d'une bibliographie choisie que complètent, de page en page, des références plus précises. Ainsi, sur les questions de la justice originelle, du premier péché, de la constitution de l'homme et de sa destinée finale, de la religion juive, du culte, de la morale, le théologien soucieux de désencombrer sa doctrine des citations à peu près ou à contre-sens trop souvent consacrées par la routine, trouvera dans *L'Homme* de M. van Imschoot les éléments d'une information solide et une orientation sûre à travers la masse des travaux consacrés à l'Ancien Testament.

Nous ne prétendons pas, on le voit, qu'un théologien puisse se limiter à cet ouvrage. Au contraire. Sa lecture même nous invite à la consultation d'études spécialisées, ou parfois nous laisse insatisfaits. Par exemple, à propos de la crainte et de l'amour de Dieu dans l'Ancien Testament. On conçoit que l'auteur n'ait pu mettre à contribution l'*Agapè* du père Spicq (1955) sans s'imposer un remaniement considérable de son texte pour lequel le temps a dû lui faire défaut. On n'en regrette pas moins cruellement — et les magnifiques pages (p. 92 et suivantes, par exemple) du professeur de Fribourg avivent ce regret — le laconisme excessif des passages où M. van Imschoot traite des relations entre ces deux « vertus » (p. 100, 106).

S'il faut souhaiter que M. van Imschoot continue sa précieuse collaboration à la *Bibliothèque de Théologie,* il faut souhaiter encore plus que les théologiens fassent cas d'ouvrages comme le sien. Ils donneraient enfin le coup de grâce aux débiles

« argumenta ex Sacra Scriptura » qui ont trop longtemps sévi dans les manuels de théologie et dans l'enseignement qui s'obstine à leur ressembler.

R. Bellemare, o.m.i.

* * *

A. Kerrigan, o.f.m. — *St. Cyril of Alexandria interpreter of the Old Testament.* Rome, Pontificio Instituto Biblico. 24 × 16 cm., XL-409 p. (Coll. *Analecta Biblica*, 2.) Prix : Lire 6.300.

Ces dernières années, de nombreuses études ont été consacrées à la doctrine théologique de saint Cyrille d'Alexandrie, mais on ne possédait pas encore une étude d'ensemble sur l'exégèse du grand Docteur. On accueillera donc avec intérêt le présent ouvrage.

Se bornant à l'exégèse de l'Ancien Testament, l'auteur a divisé son livre en deux parties : la première expose les principes fondamentaux de l'exégèse, la deuxième en montre l'application concrète.

L'auteur s'est mis au travail au moment où la question des divers sens de l'Écriture était à l'ordre du jour. C'est ce problème qu'il rencontre au seuil de son étude. L'École d'Alexandrie a subi dans ce domaine l'influence de Philon, lequel prolongeait la conception dualiste de Platon. Saint Cyrille accepte comme généralement suffisante la distinction entre le sens littéral qui concerne les réalités apparentes et le sens spirituel qui se tient derrière les objets sensibles. Le sens littéral se définit par la nature de l'objet visé par l'auteur et non par le sens immédiat des termes. Saint Cyrille sait estimer le sens littéral, quand il s'agit des choses indubitablement utiles. Il exalte cependant la valeur du sens spirituel, de la « theoria » d'allure platonicienne qui s'oppose à la « historia » : fidèle aux penchants ésotériques des alexandrins, saint Cyrille voit dans les réalités inférieures des images et des types de choses spirituelles qu'elles nous aident à connaître. Les réalités spirituelles, d'autre part, sont telles par leur rapport au Christ; elles ne sont accessibles qu'aux yeux de la foi. Cette première partie examine et analyse ensuite un grand nombre de termes techniques pour en préciser la signification.

Quant aux exemples concrets, pour la deuxième partie de l'ouvrage, un premier chapitre étudie le sens littéral. A ce niveau il apparaît que les efforts exégétiques de saint Cyrille sont éclectiques par rapport aux travaux de ses devanciers; on a même l'impression qu'il a composé en vitesse ses ouvrages d'exégèse, pratiquant avec aisance l'enfilade d'opinions. Mais il est malaisé de déterminer exactement jusqu'à quel point il dépend d'autres auteurs, puisqu'il ne tient pas à les copier littéralement. En critique textuelle son apport est minime et ses variantes nous renvoient à saint Jérôme. Il est intéressant de constater que le grand patriarche a dû lutter contre les efforts de démythisation de Julien l'Apostat, spécialement en ce qui concerne les premiers chapitres de la Genèse : il rejette les rapprochements avec les mythes grecs et défend la sainteté du Créateur. Saint Cyrille a également soin d'indiquer le cadre historique des livres saints, il utilise des sources non bibliques, trouve facilement des allusions à la « Pax Romana » dans les textes prophétiques et nous laisse ailleurs le choix entre deux interprétations littérales qu'il a lues chez saint Basile, saint Eusèbe, saint Théodoret et avant tout chez saint Jérôme.

En ce qui regarde le sens spirituel, la lecture de la Bible doit se faire pour le profit du lecteur chrétien. Aussi ne faut-il pas, dans l'intention de l'auteur sacré, s'arrêter à la nature des personnes mais à la qualité de leurs actions. Saint Cyrille est moins exigeant que Théodore de Mopsueste quand il s'agit de reconnaître la

valeur typologique chrétienne des événements de l'Ancien Testament. Cependant il n'adopte pas le système herméneutique d'Origène. Déjà indépendamment de saint Jérôme, saint Cyrille avait admis le principe de l'exégèse littérale, mais le docteur latin a exercé dans cette direction une influence toujours grandissante. Il reste que l'exégèse cyrillienne est envahie par des préoccupations d'ordre théologique. C'est ce qui explique peut-être qu'elle ne veut pas chercher un sens spirituel dans chaque mot de la Bible; par plusieurs traits d'ailleurs, saint Cyrille se tient plus près de l'école d'Antioche, qu'on n'avait l'habitude de le croire.

Dans sa conclusion, le père Kerrigan retrace les discussions en cours sur les divers sens de l'Écriture; il constate ensuite que les principes de saint Cyrille dans ce domaine ne s'imposent pas actuellement pour une exégèse spirituelle d'envergure scientifique. Pour qui s'étonnerait de cette sobre conclusion, le père Kerrigan constate encore : « Students, who write theses, frequently have loud words of praise for the heroes around whom their labours centre » (p. 460). On le voit : le soucis d'objectivité n'est pas l'unique qualité qui recommande son ouvrage; il en garantit bien d'autres.

A. Cossement, o.m.i.,
Gijzegem (Belgique).

* * *

Naissance des lettres chrétiennes. Odes de Salomon — Lettre de Barnabé — Symbole des Apôtres — Didaché — Pasteur d'Hermas, textes établis et présentés [par] Adalbert Hamman, o.f.m., documentation et recherches assurées par François Garnier. Paris, Éditions de Paris, [1957].

Ce volume est le premier d'une collection, *Ictus, Littératures chrétiennes*, qui présentera en version française des ouvrages complets relatifs au christianisme. Il s'attache à la littérature chrétienne « née des milieux venus du judaïsme ».

La traduction des *Odes de Salomon* est celle de Labourt, mais rythmée et souvent modifiée. La traduction des trois autres traités est, sans beaucoup de modifications, semble-t-il, celle de la collection *Textes et documents* dirigée par Hemmer et Lejay : on a donc reproduit celle de A. Laurent pour la *Lettre de Barnabé* et la *Didaché*, et celle de A. Lelong pour le *Pasteur* d'Hermas. Ces crédits sont établis, mais sous forme de note, en fin de volume. Il serait peut-être préférable de tenir compte de la préséance et de les mentionner dans l'introduction.

Le *Symbole des Apôtres* est inséré avant la *Didaché*. Le tout est présenté et fusionné par une *Introduction* générale et quelques introductions particulières, une vingtaine de pages en tout. Le volume contient soixante illustrations, soit dans le texte, soit en hors-textes : peintures des catacombes, vitraux et sculptures des cathédrales françaises, images inédites de manuscrits anciens. Malheureusement, ces illustrations se présentent sans les explications qui assureraient le lien avec le texte.

Nous signalons une singularité dans l'art de l'édition : la pagination est imprimée au bas des seules pages dépourvues de notes, e.g. les pages 132-136 ne sont pas paginées.

Il est heureux que des traductions déjà faites soient ainsi reproduites à l'intention d'un plus vaste public. La publication de Hamman assurera un rayonnement désirable aux plus anciens représentants de la littérature chrétienne après les livres inspirés.

Paul-Henri Lafontaine, o.m.i.

* * *

Saint Augustin. — *La Trinité.* Première Partie : *Le Mystère,* par M. Mellet, o.p., et Th. Camelot, o.p. Introduction par E. Hendrikx, o.e.s.a. Deuxième Partie : *Les Images,* par P. Agaësse, s.j., et J. Moingt, s.j. S. l. [Paris], Desclée de Brouwer, 1955, 2 vol., 613 p., 707 p. (*Œuvres de saint Augustin,* vol. 15, 16, deuxième série : *Dieu et son œuvre,* III, IV.)

Il serait superflu de dire l'intérêt d'une réédition et traduction du *De Trinitate.* On connaît aussi les buts de la « Bibliothèque Augustinienne ». Il ne pouvait être question de fournir un texte critique; celui-ci, il faut l'attendre du *Corpus Christianorum* des bénédictins de Steenbrugge. Comme l'attente menace d'être longue, on ne boudera pas une réimpression du texte des Mauristes. C'est encore la meilleure solution pour le moment; des retouches partielles seraient insuffisantes et ne contribueraient qu'à augmenter la confusion.

Le but doctrinal poursuivi par les directeurs de l'édition se voit fidèlement servi par l'introduction, sobre et substantielle, du père Hendrikx et les « notes complémentaires » rédigées par les traducteurs. On peut dire sans exagération, et on le doit, que l'on possède ici tout ce qu'il faut pour amorcer et conduire loin déjà une étude fructueuse du chef-d'œuvre augustinien. N'auraient-ils fait que rendre plus accessible, en la réunissant et l'ordonnant, la documentation nécessaire à la lecture du *De Trinitate,* que les auteurs auraient hautement mérité de la théologie. Car l'ouvrage d'Augustin déborde l'intérêt que l'on peut porter à la personne de son auteur. C'est un cas presque unique dans l'histoire de la pensée chrétienne, une sorte de miracle. Quel livre a marqué un renouveau, on dirait aussi absolu, et nourri, sans s'épuiser, une aussi longue et riche tradition ?

R. Bellemare, o.m.i.

* * *

George J. Dyer. — *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy.* (Pont. Fac. Theol. Sem. Sanctæ Mariæ ad Lacum, Dissertationes ad Lauream, 24.) Mundelein, Saint Mary of the Lake Seminary, 1955. [xii], 199 p., 23 cm.

La doctrine sur les limbes, telle qu'élaborée par la théologie scolastique, suppose à la fois l'exclusion des enfants morts sans baptême de la vision béatifique et leur immunité des peines de l'enfer. La négation de l'un ou de l'autre de ces deux éléments conduit, par conséquent, à la négation des limbes. La tendance actuelle serait plutôt de chercher si ces enfants n'ont pas un chemin d'accès à la béatitude surnaturelle. Il fut loin d'en être toujours ainsi. La position contraire, appuyée sur l'autorité de saint Augustin, a donné lieu à de longues disputes. La thèse de M. l'abbé Dyer étudie principalement l'époque de la crise janséniste, mais il était nécessaire pour éclairer ce débat, de remonter jusqu'à la controverse pélagienne. Celle-ci explique, en effet, au moins partiellement, les insistances de saint Augustin et l'angle particulier sous lequel il a envisagé le problème. Quoi qu'il en soit de la position adoptée par le grand docteur dans son *De Libero Arbitrio,* il reste que dans ses ouvrages subséquents, pris entre l'apparent dilemme de la vie éternelle ou de la mort éternelle, il ne vit d'autre solution que de concevoir pour les enfants morts sans baptême un état mitigé de damnation. Avec le développement de la théologie scolastique la question prit une tout autre tournure et on en vint à admettre couramment l'existence d'un lieu intermédiaire où la peine du sens serait complètement absente.

La Réforme, avec sa prétention de reprendre contact, par-dessus le moyen âge, avec les sources du christianisme, contribua à remettre en honneur l'étude de saint

Augustin. Jansenius voulut se recommander de celui-ci avec plus d'exclusivisme encore. Sur le point qui nous occupe, il ne fut pas le premier à mettre en doute, au nom de saint Augustin et de la tradition ancienne, la doctrine des scolastiques, mais il le fit avec une vigueur et une combativité nouvelles. Parmi ceux qui reprendront les mêmes idées dans le même esprit, Tamburini paraît avoir joué le rôle le plus marquant. Du côté catholique l'unanimité était loin d'exister. Plusieurs théologiens jésuites avaient admis pour les enfants morts sans baptême non seulement l'immunité de la peine du sens mais un réel bonheur naturel. D'autres rejetaient le concept scolastique des limbes, tout en prenant à l'égard de leurs adversaires une attitude plus modérée que les jansénistes. Ainsi Petau, Noris, Berti, Bossuet probablement. M. Dyer soutient que ces auteurs ont véritablement rejeté l'existence des limbes. En ceci il ne s'accorde pas entièrement avec M. l'abbé Michel qui voudrait ne les voir repousser qu'une certaine interprétation scolastique de cette doctrine.

Ces controverses eurent naturellement leur écho jusqu'auprès du Saint-Siège. La doctrine des augustiniens fut soumise à l'examen mais ne fut jamais désapprouvée. La réponse donnée ne peut être considérée comme une approbation positive mais on ne vit dans cette opinion rien de contraire à l'enseignement de l'Église. Y aurait-il donc opposition entre ce jugement bénin et la bulle *Auctorem Fidei* condamnant la vingt-sixième proposition du synode de Pistoie ? Pie VI qualifiait de fausse, téméraire, injurieuse pour les écoles catholiques, la proposition qui tenait pour une fable pélagienne l'enseignement des scolastiques à propos des limbes. L'auteur pense que ce qui tombe sous la censure ce n'est pas la négation des limbes mais le mode de cette négation, « velut fabulam Pelagianam ». L'Église aurait accordé les mêmes faveurs aux deux camps des théologiens catholiques, se contentant de condamner les excès des jansénistes. Et il ne semblerait pas qu'elle soit jamais revenue expressément sur ces décisions. L'auteur voudrait cependant que pour fixer la note théologique relativement à l'existence des limbes l'on ne tienne pas compte seulement des conclusions de sa thèse, mais aussi que l'on soit très attentif à considérer le *sensus Ecclesiæ* comme il s'est manifesté au cours des cent cinquante dernières années. Il semble beaucoup plus hésitant que M. l'abbé Michel qui, dans son livre *Enfants morts sans baptême,* et tout récemment encore dans *L'Ami du Clergé,* 66 (1956), p. 454, estime que l'existence des limbes n'est pas une opinion mais une doctrine communément reçue dans l'Église et qu'on ne peut nier sans témérité.

Il est impossible dans un résumé aussi succinct de retenir toutes les nuances que l'auteur apporte à exposer les opinions, à distinguer la position des jansénistes de celle des augustiniens, à analyser les documents du Magistère. Son étude est bien informée et conduite avec lucidité. Elle sera utile puisqu'elle éclaire une question encore débattue bien que reposée en termes tout différents. La présentation est scolaire mais nous n'attachons à cette remarque aucun sens péjoratif. La division en paragraphes brefs avec titres précis, les conclusions énoncées à la fin de chaque section de quelque étendue, le résumé final, tout cela rendra service. Il faut bien se rendre à l'évidence que le théologien le plus désireux de s'informer de la littérature courante se trouve dans l'impossibilité de tout lire. Il y a donc lieu d'exprimer sa reconnaissance à un auteur qui a le désintéressement de faciliter une prise de contact un peu plus rapide avec l'ensemble de son exposé et ses conclusions.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Le "De Sermone Domini in monte" de S. Augustin dans l'oeuvre de S. Thomas d'Aquin

Au terme de sa riche carrière, le père Thomas Deman, o.p., s'attachait de plus en plus à l'étude des sources augustiniennes de la doctrine de S. Thomas d'Aquin. C'est là d'ailleurs une des « composantes de la théologie » qu'il transmettait fidèlement et paternellement à ses disciples [1]. Poursuivre, *pro modulo,* le sillon par lui tracé sera peut-être un hommage que, du haut du ciel, il agréera de la part d'un de ses derniers élèves. C'est d'ailleurs répondre à un vœu qu'il exprimait en conclusion d'un article sur *Le « De moribus Ecclesiæ catholicæ » de S. Augustin dans l'œuvre de S. Thomas d'Aquin* :

> Il appartiendrait à d'autres études soit de confirmer soit d'étendre et de retoucher les conclusions auxquelles vient de nous conduire un examen que nous savons fort limité [2].

Notre étude portera sur le *De Sermone Domini in monte* que le père Thomas Deman, o.p., présente comme une étape du « passage à la doctrine morale » dans l'œuvre de S. Augustin [3]. Sans nous arrêter à l'analyse de l'ouvrage augustinien en lui-même [4], nous nous contenterons de marquer l'utilisation qu'en fit S. Thomas tout au long de son œuvre et principalement dans la *Somme de Théologie* où l'on ne retrouve pas moins de soixante citations explicites de cet ouvrage.

L'intérêt de cette recherche n'échappera à personne. Tous admettent, en effet, que le *Sermon sur la Montagne* est un des

1 « ... la perspective de mon exposé étant tournée vers saint Thomas d'Aquin », écrivait-il au directeur de l'Institut d'Etudes Médiévales de Montréal, en annonçant l'ouvrage qui ne devait paraître qu'après sa mort : *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin,* Montréal-Paris, 1957, p. [7]. Cela s'applique à maintes recherches du père sur la nature de la théologie (voir *ibid.,* p. 121, note 1), de la grâce (voir *Saint Thomas, théologien de la grâce,* dans *R.U.O.,* 19 [1949], p. 65*-79*).

2 *Recherches de Théologie ancienne et médiévale,* 21 (1954), p. 280.

3 *L. c., supra,* note 1, p. 27-28.

4 Voir D. Bassi, *Le beatitudini nella struttura del « De Sermone Domini in monte » e nelle altre opere di S. Agostino,* dans *Miscellanea Agostiniana,* vol. II : *Studi agostiniani,* Roma, 1931, p. 915-931. J. C. Plumpe a rédigé des notes intéressantes pour l'édition de la version anglaise dans la collection « Ancient Christian Writers » : St. Augustine, *The Lord's Sermon on the mount;* Westminster, The Newman Press, 1948, p. 177-209. Nous n'avons pu utiliser A. Holl, *Die exegetische Methode Augustins untersucht an seinen Werk De Sermone Domini in monte libri duo,* Wien, 1954.

principaux documents révélés concernant les mœurs chrétiennes. S. Augustin, encore prêtre, y trouve un résumé complet et parfait de toute la morale [5]. Le thème, plus encore que l'explication, a été retenu par S. Thomas. On le retrouve dans la *Lectura super Evangelium S. Matthæi* [6], dans l'*épître dédicatoire* [7] de l'*Expositio continua* sur le même évangile. Le texte en est cité *ad litteram* au début de l'« exposé » du chapitre 5 [8], avant de faire l'objet d'un article du traité de la Loi nouvelle dans la *Somme de Théologie* [9].

Pour mieux situer dans son contexte historique l'utilisation que S. Thomas fit de cet ouvrage de S. Augustin, on rappellera très brièvement la place occupée par le *De Sermone Domini in monte* dans les *Sentences* de Pierre Lombard et dans quelques-uns des commentaires de cette œuvre (I). On examinera ensuite la *Lectura* et l'*Expositio continua* sur l'évangile selon S. Matthieu (II-III). L'examen de la *Somme de Théologie* (IV) comportera une double partie consacrée au rappel de quelques-unes des doctrines empruntées par S. Thomas au *De Sermone Domini in monte* (A) et à l'examen d'une influence plus diffuse mais plus profonde qui n'est pas sans marquer la conception et la structure de la *IIe Pars* (B).

I. — LE *DE SERMONE DOMINI IN MONTE* DANS LES *SENTENCES* DE PIERRE LOMBARD ET LES COMMENTAIRES QU'ELLES ONT SUSCITÉS.

Les tables de l'édition de Quaracchi des *IV Livres des Sentences* de Pierre Lombard [10] indiquent treize citations du *De Sermone Domini in monte*. De celles-ci, deux seulement comportent l'identification de

5 Voir *infra*, p. 66*.

6 « Considerandum autem quod, secundum Augustinum, in isto sermone Domini tota perfectio vitæ nostræ continetur, et probat per id quod Dominus subiungit in fine (VII, 24) : *Omnis qui audit* etc. In qualibet enim secta et doctrina, oportet quod ille qui proponit doctrinam proponit finem ad quem ducit, scilicet repromissionem aliquam. Id autem quod maxime homo desiderat est beatitudo » (ed. R. Cai, o.p., Marietti, 1951, n. 403, texte corrigé par H.-V. Shooner, o.p., *La « Lectura in Matthæum » de S. Thomas*, dans *Angelicum*, 33 [1956], p. 128).

7 « ... in Evangelio præcipue forma fidei catholicæ traditur, et totius vitæ regula christianæ » (*prope finem ep.*).

8 Voir *infra*, p. 66*.

9 I-II, 108, a. 3, auquel on peut ajouter l'a. 2 comme on le dira plus loin.

10 Petri Lombardi, *Libri IV Sententiarum*, 2ª ed., Ad Claras Aquas, 1916, t. II, p. 1050 a. — F. Cavallera, s.j., *S. Augustin et le Livre des Sentences de Pierre Lombard*, dans *Archives de Philosophie*, 7 (1930), cahier II, p. 186-199 [438-451], ne dépasse guère les compilations statistiques.

l'œuvre, huit sont attribuées à S. Augustin sans autre précision, trois ne mentionnent même pas l'auteur. Il semble qu'un bon nombre de ces citations, transmises par la *Glose*, étaient devenues classiques [11] dans les exposés sur l'intention (lib. II, dist. 38), le péché contre l'Esprit-Saint (dist. 43), l'amour des ennemis (lib. III, dist. 29), l'affirmation avec serment (dist. 39), la distinction des péchés (lib. IV, dist. 16), la séparation des conjoints (dist. 35 et 39).

La *Glossa* d'Alexandre de Halès sur les *Sentences* du Lombard ne contient qu'une mention expresse du *De Sermone Domini in monte*, et encore est-ce une indication erronée ainsi que l'ont noté les éditeurs [12]. Quatre autres passages sont connus par l'intermédiaire de la *Glossa ordinaria* au sujet de l'orgueil (t. II, p. 44), de l'affirmation avec serment (t. III, p. 519), de l'oraison dominicale (*ibid.*, p. 183 et 407).

La *Summa sic dicta Fratris Alexandri*, dont le traité de la Loi nouvelle se présente comme un commentaire suivi des chapitres 5-7 de S. Matthieu, fournissait une occasion remarquable d'utiliser l'ouvrage de S. Augustin. On y rencontre plus d'une quarantaine de passages du *De Sermone Domini in monte* [13]. Cinq d'entre eux sont attribués à la *Glose ordinaire*, huit ne comportent aucune identification, dix-neuf citent Augustin sans plus. Onze cependant se réfèrent explicitement au *De Sermone Domini in monte* [14] à propos des espèces de péchés (t. IV, p. 884 a), de l'intention (p. 931-934), de la condescendance (p. 904-905) et de la sollicitude (p. 934). Ces constatations n'incitent guère à conclure que l'auteur avait en sa possession, du moins au moment où il rédigeait son traité, l'ouvrage de S. Augustin. Que nous réserve le *Commentaire* de S. Thomas *sur les Sentences* ?

Le bachelier sententiaire ne retient pas la citation d'Augustin concernant l'intention (lib. II, dist. 38, c. 3). La *Glose* (non identifiée) lui fournit un autre passage (*in h. l.*, art. 3, obj. 3) : « *Præterea, Luc, 11, 34* [...], *Glossa* : « *Oculus, id est intentio* [15]. » Aucune mention explicite non plus à propos du péché contre le Saint-Esprit (*In II Sent.*, dist. 43), de l'amour des ennemis (*In III Sent.*, dist. 29), de l'affirmation

11 Ainsi qu'il apparaît dans les notes des éditeurs de Quaracchi.
12 Lib. III, dist. 34, p. 416, note 3 : « Non invenimus in Glossa nec apud Aug. »
13 T. IV, pars II, Inq. IV, tr. 1-2, p. 837-939.
14 Les éditeurs de Quaracchi ont vérifié toutes les indications du texte et complété les références.
15 Ce texte de S. Luc accompagné de la même *Glose* se retrouve dans le *De Ver.*, q. 22, a. 13, obj. 1, qui d'ailleurs ne mentionne pas le *De Sermone Domini in monte*.

avec serment (dist. 39). La distinction des péchés du *De Sermone Domini in monte* citée au livre IV, dist. 16, c. 1, ne figure que dans l'*expositio textus* du *Commentaire* thomiste. Par la *Glose*, un texte sur l'hypocrisie est introduit (*in h. l.*, q. 4, a. 1, q[a] 1, s.c.) : « ... *dicit Glossa : Hypocrita est qui simulat quod non est, repræsentator alterius personæ.* » Nul recours à l'ouvrage de S. Augustin dans les questions sur le mariage où le Lombard l'invoquait sans le savoir, comme on a dit plus haut (*In IV Sent.*, dist. 35 et 39).

Les résultats auxquels nous a conduit la brève enquête qu'on vient de faire ne sont pas considérables. Le *De Sermone Domini in monte* nous est apparu comme la source de plus d'un passage de la *Glossa* qui en transmet l'enseignement d'une façon aussi discrète qu'efficace [16]. Bien qu'on nous assure qu'il figurait dans les meilleures bibliothèques médiévales [17], il ne semble pas qu'il ait spécialement retenu l'attention des théologiens.

II. — LE *DE SERMONE DOMINI IN MONTE* DANS LA *LECTURA SUPER MATTHÆUM* [18].

Consultons maintenant les chapitres 5-7 de la *Lectura super Matthœum*, du moins dans les parties authentiques [19]. D'abord, les textes où l'ouvrage est mentionné explicitement.

Il n'est pas facile de décider si le passage cité plus haut (note 6) manifeste une connaissance directe de S. Augustin. Une chose est

[16] Il y aurait avantage à déterminer le rôle de l'ouvrage augustinien dans les différentes *Gloses*.

[17] J. De Ghellinck, s.j., signale le *De Sermone Domini in monte* parmi les œuvres d'Augustin qui figurent dans les collections du XIIe siècle à Clairvaux et Pontigny (*Une édition ou une collection médiévale des Opera Omnia de saint Augustin*, dans *Liber Floridus. Festschrift Paul Lehmann*, St. Ottilien, 1950, p. 68 et 73). Dans une étude sur deux commentaires bibliques de Simon de Hinton, o.p. (v. 1250), miss B. Smalley indique l'ouvrage de S. Augustin parmi les sources principales du *Commentaire sur S. Matthieu* (*Rech. Théol. anc. et méd.*, 13 [1946], p. 68). D. A. Callus, o.p., mentionne le même ouvrage parmi ceux dont R. Kilwarby, o.p., a préparé un index *(tabula)* (*Studia mediævalia... R. J. Martin, o.p.*, p. 267, n. 32). Ces quelques indications demanderaient à être largement complétées.

[18] Grâce à l'obligeance des membres de la Commission léonine d'Ottawa, nous avons pu utiliser leurs microfilms pour vérifier certains des textes qui vont suivre. Qu'ils en soient remerciés. *Sigles : Fæs.* = Florence, Laurenziana, *Fæsulanum, XCVIII*; *S. Cr.* = Florence, Laurenziana, *Santa Croce, Plut. 28 dext.* 7; *B.* = Bâle, *Bibl. univ., B.V. 12.*

[19] Cette restriction s'impose parce que, malheureusement, nous n'avons pu étudier avec toute la précision désirable le manuscrit de Bâle. Ce que nous en avons lu, grâce en partie à une transcription du père H.-V. Shooner, o.p., ne modifie pas les remarques auxquelles nous avait conduit l'étude du texte édité.

certaine. L'explication proposée par S. Thomas n'est pas celle de S. Augustin, encore que le thème de la primauté de la béatitude soit parfaitement augustinien [20].

Plus loin, au sujet de l'« Adveniat regnum tuum », la *Lectura* déclare : « Aliter Augustinus in *Sermone Domini in monte* : « Deus regnare incepit, cum mundum redemit [21]. » Cette fois, l'information de S. Thomas est sûrement fautive, car nulle part on ne retrouve pareille affirmation dans l'ouvrage d'Augustin.

Commentant le *Panem nostrum*, la *Lectura* invoque l'autorité de S. Augustin au sujet de la coutume chez les Orientaux de ne célébrer qu'une fois la semaine :

> Iste panis est quotidianus, qui quotidie debet sumi non a quocumque, sicut in libro *De Ecclesiasticis dogmatibus* [22] dicit Augustinus quod « quotidie recipere nec laudo, nec vitupero » : sed in Ecclesia quotidie debet sumi a fidelibus, et [ut] percipiatur si non sacramentaliter, tamen spiritualiter. Sed Orientales aliam consuetudinem habent, quia in aliquorum Ecclesiis non celebratur nisi semel in hebdomada. Et Augustinus in *Sermone Domini in monte* dicit, quod illud sustinetur (n. 592).

La source de ce passage, du moins dans la première partie, n'est autre que la distinction 12 du *Livre IV des Sentences* du Lombard. Ce

20 Signalons dès maintenant que l'*Expositio continua*, après avoir transcrit l'introduction du *De Sermone Domini in monte*, cite un texte du livre 19 de la *Cité de Dieu* dans lequel S. Augustin déclare : « Nulla autem est causa philosophandi, nisi finis boni; quod autem beatum facit, ipse est finis boni » (c. 1, n. 3 : *PL*, 41, 623). S. Thomas, ce faisant, ne se limite pas au stade de l'évolution d'Augustin que constitue le *De Sermone Domini in monte*. Il assume une thèse majeure à laquelle Augustin est parvenu par la suite (voir Th. Deman, o.p., *l. c.*, *supra*, note 1, p. 28, note 1).

21 Ed. R. Cai, n. 588. *Fæs.*, fol. 29 va, et *S. Cr.*, fol. 218 va, portent l'un et l'autre la précision « *in Sermone Domini in monte* ». *B.* se contente de dire : « *Et secundum Augustinum : Adveniat, Christus regnare / incepit ex tunc ex quo mundum redemit* » (fol. 52 va-b). S'agit-il d'un autre ouvrage d'Augustin ?

22 Cette attribution fournissait jadis à P. Castagnoli, c.m., un argument pour la détermination de la date de la *Lectura* (*Regesta thomistica*, dans *Div. Thom. Pl.*, 32 [1929], p. 60). Il ne semble pas que personne ait donné suite à la suggestion de M.-J. Congar, o.p., de vérifier ces attributions dans les manuscrits pour s'assurer si elles sont bien de S. Thomas (*Bull. thom.*, 3 [1930], p. 105). Nous l'avons fait pour celle-ci. *Fæs.* (fol. 29 vb) et *S. Cr.* (fol. 218 va) l'attribuent à S. Augustin; *B.* ne mentionne que le titre de l'ouvrage, sans en déterminer l'auteur (fol. 53 rb). Quant au *Commentaire sur les Sentences*, on y rencontre, à ma connaissance, trois séries de textes édités : *III S.*, dist. 2, q. 1, a. 3, sol. II l'attribue à Gennade (parallèle dans *Exp. Cont. super Matth.*, c. 1, n. 7 med.); dist. 26, q. 2, a. 1, ad 5 ne mentionne pas l'auteur; *IV S.*, dist. 12, q. 3, a. 1, q^a 2, s.c. (parallèle à celui de la *Lectura*; signalons que Pierre Lombard attribue la formule à S. Augustin sans mentionner le titre de l'ouvrage : *h. l.*, éd. Quaracchi, t. II, p. 814, n. 124), et dist. 44, q. 3, a. 3, q^a 1, obj. 2 et s.c. 1, l'attribuent à S. Augustin. Est-ce le texte de S. Thomas ? L'ordre chronologique du *Commentaire* s'accorde-t-il avec l'ordre des livres ? Ce n'est pas le lieu de le déterminer. On sait que S. Thomas fait explicitement la rectification au *Quodl.* 12, q. 7, a. 2 [10] : « Dicendum quod Augustinus hanc quæstionam non determinat, sed indeterminatam relinquit in lib. *de Eccles. Dogmat.* Sed ille liber non est Augustini, sed Gennadii. » *Quodl.* 3, q. 5, a. 2 [12], ad 2 et 9, q. 5, a. 1 [11], c., ne mentionnent pas d'auteur.

dernier cependant ne mentionne pas le *De Sermone Domini in monte.* Ni S. Thomas dans son commentaire (*in h. l.*, q. 3, a. 1, q[a] 2 et sol. 2). La référence est cependant exacte [23].

Le problème du péché contre le Saint-Esprit (Matth. 12, 10) amène S. Thomas à signaler une évolution dans la pensée de S. Augustin à ce sujet :

> Augustinus solvit dupliciter. Una expositio in *Sermone Domini in monte,* et illam retractat. Aliam vero ponit in libro *De verbis Domini* (n. 1027).

Comme il s'agit d'un thème que nous étudierons plus loin, il suffit pour l'instant d'indiquer que la source, encore une fois, n'est autre que la distinction 43 du *Livre II des Sentences* de Pierre Lombard [24].

A ces citations explicites on peut ajouter un certain nombre de citations implicites. Moins que jamais on n'a ici l'intention de les signaler toutes. On se contentera des passages présentés sous l'autorité de S. Augustin. De cette vingtaine de textes, seize expriment *ad sensum* l'interprétation du *De Sermone Domini in monte* [25].

Cet examen ne permet pas de conclure que S. Thomas connaissait de première main l'ouvrage augustinien. Sauf la déclaration initiale qui a retenu son attention, le maître dominicain ne se révèle guère mieux informé que ses contemporains.

III. — LE *DE SERMONE DOMINI IN MONTE* DANS L'*EXPOSITIO CONTINUA SUPER S. MATTHÆUM.*

L'*Expositio continua super Matthœum* marque une étape décisive. On sait, grâce à l'épître dédicatoire adressée au pape Urbain IV, que S. Thomas se propose de compiler « sollicite ex diversis Doctorum libris prædicti Evangelii expositionem continuam [26] ». On a l'habitude de

[23] Lib. II, c. 7, n. 26 : *PL,* 34, 1280.

[24] « Est etiam alia hujus peccati assignatio; hoc enim peccatum Augustinus definiens in lib. *De Sermone Domini in monte* ait : [...]. Illam tamen definitionem Augustinus in lib. *Retractationum* rememorans, aliquid adjiciendum ibi fore, nec asserendo se dixisse aperit, ita dicens : [...] » (ed. Quaracchi, t. I, p. 535, n. 390-391).

[25] Cette remarque vaut aussi pour le texte du manuscrit de *Bâle* (*supra,* note 19). Deux exemples tirés du passage édité par H.-V. Shooner, o.p. (*Angelicum,* 33 [1956], p. 138-142) suffiront à le montrer. L'un et l'autre (p. 140, note 8, et p. 141, note 12) reproduisent *ad sensum* le texte de S. Augustin. Or il arrive que dans les deux cas — comme dans tous ceux que j'ai contrôlés (une quinzaine de passages du fol. 31 r-47 v) — l'*Expositio continua* transcrit *ad litteram* le texte du saint docteur.

[26] La mort du pape (2 octobre 1264) permet d'établir avec certitude le terme *ad quem* de cet ouvrage.

signaler à ce propos la place faite par S. Thomas aux écrits des pères grecs, et en particulier à ceux de S. Jean Chrysostome sur S. Matthieu. L'utilisation qu'il fait du *De Sermone Domini in monte* est ici tout à fait remarquable. Nous avons relevé, en effet, au cours de l'exposé sur les chapitres 5-7, cent soixante-quinze citations explicites de cet ouvrage. Bien que les péricopes divisées par S. Thomas ne correspondent pas aux versets de nos éditions modernes, aucune d'entre elles ne se prive du commentaire d'Augustin. Sans compter les citations des autres œuvres du même auteur, l'exposition du chapitre 5 comporte quatre-vingt-neuf passages du *De Sermone Domini in monte*; celle du chapitre 6, quarante-huit; celle du chapitre 7, trente-six. Il est intéressant de noter que tous les passages cités *ad sensum* dans la *Lectura* sont ici transcrits *ad litteram*, sauf bien entendu les accommodements annoncés dans l'épître dédicatoire [27]. De même, soixante-six des soixante-sept citations de la *Somme de Théologie* sont déjà présentes dans l'*Expositio continua* [28].

Il n'en faut pas davantage pour conclure que S. Thomas avait devant lui le texte du S. Augustin au moment de rédiger son travail sur S. Matthieu. Ce n'est pas la première fois qu'on signale une meilleure connaissance des œuvres de S. Augustin acquise durant le premier séjour italien [29].

En l'absence d'une édition critique de l'*Expositio*, il est prématuré d'établir des comparaisons très minutieuses. Signalons toutefois, sauf meilleur informé, une double constatation que nous avons faite.

En plus d'une occasion, les simplifications ou modifications de détail introduites dans l'*Expositio* se retrouvent dans les citations de la *Somme de Théologie*. Voici quelques exemples :

27 « In assumendis autem Sanctorum testimoniis, plerumque oportuit aliqua rescindi de medio ad prolixitatem vitandam, nec non ad manifestiorem sensum, vel secundum congruentiam expositionis, litteræ ordinem commutari; interdum etiam sensum posui, verba dimisi, præcipue in Homiliario Chrysostomi, propter hoc quod est translatio vitiosa » *(prope finem)*.

28 Toutes se trouvent au cours des chapitres 5-7, sauf celles qui se rapportent au péché contre le Saint-Esprit (II-II, 14, 2, s.c. et 3, s.c.; III, 86, 1, arg. 2) qui figurent au chapitre 12, n. 9 de l'*Expositio*.

29 Voir H. Bouillard, s.j., *Conversion et Grâce chez S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1944, p. 108-114. « Serait-il téméraire de penser que S. Thomas, durant son séjour en Italie, l'aurait lu [le *De Prædestinatione Sanctorum*] dans le texte même, ou du moins, en aurait connu de larges extraits » (p. 111).

De Sermone Domini in monte	*Expositio... Summa...*
Scientia congruit lugentibus,	Scientia convenit lugentibus,
qui jam cognoverunt in scripturis	qui didicerunt
quibus malis vincti teneantur,	quibus malis [*Exp.* : nunc] vincti sunt,
quæ tanquam bona et utilia ignorantes appetiverunt (I, c. 4, n. 11 : *PL*, 34, 1234).	quæ quasi bona petierunt (*Exp.*, c. 5, n. 8; *S. Th.*, II-II, 9, 4, s.c.)
Accusare enim vitia, officium est	Accusare vitia officium est
bonorum virorum et benevolorum : quod	bonorum : quod
mali faciunt, alienas partes agunt; [...].	cum mali faciunt, alienas partes agunt.
Et ideo pie cauteque vigilandum est, ut,	Et ideo, sicut Augustinus dicit in eodem,
cum aliquem reprehendere vel objurgare	cogitemus, cum aliquem reprehendere
nos necessitas coegerit, primum cogitemus	nos necessitas coegerit,
utrum tale sit vitium quod nunquam	utrum tale sit vitium
habuimus, vel quo jam caruimus : et si	quod nunquam habuimus :
nunquam habuimus, cogitemus nos homines	et tunc cogitemus
esse, et habere potuisse; si vero	nos homines esse et habere potuisse.
habuimus, et non habemus, tangat	Vel tale quod habuimus et jam non
memoriam communis infirmitas, ut illam	habemus : et tunc tangat memoriam
reprehensionem aut objurgationem non	communis fragilitas, ut illam correctionem
odium, sed misericor//dia præcedat :	non odium sed misericordia præcedat.
[...]. Si autem cogitantes nosmetipsos	Si autem invenerimus nos in
invenerimus in eo esse vitio, in quo est	eodem vitio esse,
ille quem reprehendere parabamus, non	non
reprehendamus, neque objurgemus : sed	objurgemus, sed
tamen congemiscamus; et non illum ad	congeniscamus et ad pariter pœnitendum
obtemperandum nobis, sed ad pariter	invitemus (*Exp. C.*, c. 7, n. 2; *S. Th.*,
conandum invitemus (II, c. 19, n. 62 :	II-II, 33, 5 c.) [30].
PL, 34, 1298-1299).	

Les textes qu'on vient de comparer — on pourrait facilement compléter la dizaine [31] — nous inclinent à croire que l'*Expositio continua* servit de recueil patristique lors de la rédaction de la *Somme de Théologie*. S. Thomas semble y avoir vérifié les citations qu'il voulait introduire dans son ouvrage.

Il est cependant un certain nombre d'endroits où le texte de la *Somme de Théologie* est plus conforme au texte augustinien que celui de l'*Expositio*. Ainsi par exemple :

[30] L'édition léonine signale ici plusieurs variantes pour la finale. Aucune n'est signalée plus loin (II-II, 60, 2, ad 3) où le texte porte : « ad pariter conandum invitemus », comme chez S. Augustin.

[31]

S.D.M., I, c. 4, n. 11 (col. 1235)	et	*Exp. cont.*, c. 5, n. 8	=	II-II, 45, 6, s.c.
ibid.		1234-1235	*ibid.*	=	52, 4, s.c.
II, c. 17, n. 34		1294-1295	c. 6, n. 21	=	55, 7, ad 3
c. 19, n. 66		1299	c. 7, n. 2	=	72, 2, ad 2
c. 11, n. 38		1286	c. 6, n. 10	=	83, 9, ad 3
c. 3, n. 10		1274	c. 6, n. 1	=	83, 12, ad 3
I, c. 17, n. 51		1255-1256	c. 5, n. 19	=	89, 2, ad 2
II, c. 2, n. 5		1271	c. 5, n. 23	=	111, 2, c.

De Sermone Domini in monte

Videtur ergo mihi etiam septiformis operatio Spiritus Sancti, de qua Isaias loquitur, his gradibus sententiisque congruere.

Sed interest ordinis : nam ibi enumeratio ab excellentioribus cœpit, hic vero ab inferioribus (I, c. 4, n. 11 : *PL*, 34, 1234).

Summa theologiæ

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de Sermone Domini in monte : Videtur mihi septiformis operatio Spiritus Sancti, de qua Isaias loquitur, his gradibus sententiisque congruere, de quibus fit mentio Matth. V;

sed interest ordinis. Nam ibi, scilicet in Isaias, enumeratio ab excellentioribus cœpit, hic vero ab inferioribus (I-II, 68, 7, s.c.).

Expositio continua, c. 5, n. 8.

Diligenter autem attendendus est numerus harum sententiarum : his enim septem gradibus congruit operatio Spiritus sancti septiformis quam Isaias describit; sed ille a summo, hic ab imo.

De Sermone Domini in monte

Et ista quidem in hac vita possunt compleri, sicut completa esse in Apostolis credimus. Nam illa omnimoda in angelicam formam mutatio, quæ post hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi potest (I, c. 4, n. 12 : *PL*, 34, 1235).

Summa theologiæ

Ista quidem in hac vita compleri possunt, sicut completa esse in Apostolis credimus. Nam illa omnimoda, et in angelicam formam mutatio, quæ post hanc vitam promittitur nullis verbis exponi potest (I-II, 69, 2, s.c.).

Expositio continua, c. 5, n. 8, in fine.

Et ista quidem in hac vita possunt compleri, sicut completa esse in Apostolis credimus : nam quod post hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi potest.

De Sermone Domini in monte

Fortitudo congruit esurientibus et sitientibus : laborant enim desiderantes gaudium de veris bonis, et amorem a terrenis et corporalibus avertere cupientes : [...] (I, c. 4, n. 11 : *PL*, 34, 1234).

Summa theologiæ

Fortitudo congruit esurientibus : laborant enim desiderantes gaudium de veris bonis, amorem a terrenis avertere cupientes (II-II, 139, 2, s.c.).

Expositio continua, c. 5, n. 8.

Quarta, quæ est fortitudo, congruit esurientibus et sitientibus : quia desiderantes gaudium de veris bonis, laborant, a terrenis cupientes averti.

Les textes qu'on vient de lire semblent indiquer que S. Thomas ne s'est pas toujours contenté du recueil que constituait l'*Expositio continua* [32]. Il est un cas, cependant, où le recours direct à l'ouvrage

32 Cette constatation ajoute une précision à ce qu'affirment les éditeurs de la Commission léonine : « Revera Patrum sententias non ut in eorum operibus habentur, sed forma mutata vel abbreviate, prout in *Catena* traduntur, in *Summa* citatas invenies »

de S. Augustin ne fait pas de doute. Rédigeant la *Somme de Théologie*, en effet, S. Thomas se réfère à un passage différent du prologue où S. Augustin donne son interprétation d'ensemble du Sermon sur la montagne.

De Sermone Domini in monte

Sermonem quem locutus est Dominus noster Jesus Christus in monte, sicut in Evangelio secundum Matthæum legimus, si quis pie sobrieque consideraverit, puto quod inveniet in eo, quantum ad mores optimos pertinet, perfectum vitæ christianæ modum : [...]. Nam sic ipse sermo concluditur, ut appareat in eo præcepta esse omnia quæ ad informandam vitam pertinent. Sic enim dicit : « Omnis ergo qui audit verba mea hæc et facit ea, similabo eum viro sapienti » [...].

Cum ergo non dixit, qui audit verba mea tantum, sed addidit dicens, qui audit verba mea hæc; satis, ut arbitror, significavit, hæc verba quæ in monte locutus est, tam perfecte instruere vitam eorum qui voluerint secundum ea vivere, ut merito comparentur ædificanti super petram. Hoc dixi ut appareat istum sermonem omnibus præceptis quibus christiana vita informatur, esse perfectum : nam de hoc capitulo diligentius suo loco tractabitur (I, c. 1, n. 1; *PL*, 34, 1229-1231).

Expositio continua, c. 5, n. 1

Si quis autem
pie sobrieque considerav[er]it,
inveniet in hoc sermone, quantum ad mores opportunos [optimos ?] pertinet, perfectum vitæ christianæ modum : unde sic ipse sermo concluditur :

Omnis qui audit verba mea hæc, et facit ea, similabo eum viro sapienti.

Summa theologiæ, I-II, 108, 3, s.c.

Considerandum est quia, cum dixit, « Qui audit verba mea hæc »
satis significat
sermonem istum Domini

omnibus præceptis
quibus christiana vita formatur
esse perfectum.

L'édition critique de l'*Expositio continua* permettra seule de pousser plus avant ce genre de recherche bien propre, à mon avis, à nous introduire à l'intérieur même de l'esprit de S. Thomas pour en saisir sur le vif la méthode de travail. Ce qu'on vient de constater suffit à nous convaincre de l'intérêt porté par notre auteur à l'interprétation augustinienne du Sermon sur la montagne. Celle-ci, d'ailleurs, est constamment rapprochée de l'exégèse des autres Pères de l'Église. Cette confrontation des exposés les plus authentiques de la tradition est

(S. Thomæ Aquinatis, *Opera Omnia*, t. XI, p. xxix). Au même endroit on signale l'influence de la *Catena* dans les questions de la *Somme* concernant les problèmes moraux et ceux de la vie du Christ. L'attention des éditeurs se porte alors principalement sur la *III^a pars*, la nôtre s'attache presque exclusivement à la *II^a*.

sans doute la meilleure méthode pour s'assurer l'intelligence du programme de vie chrétienne présenté par le Christ lui-même au début de son enseignement public.

Après s'être ainsi mis à l'école de l'enseignement du Christ tel qu'interprété par les plus grands maîtres chrétiens, S. Thomas est en mesure d'entreprendre un exposé de la morale chrétienne qui dépassera comme synthèse scientifique, grâce à sa formation philosophique supérieure, les traités des Pères de l'Église dont la préoccupation était avant tout pastorale.

IV. — LE *DE SERMONE DOMINI IN MONTE* DANS LA *SOMME DE THÉOLOGIE.*

Nous sommes ainsi conduits à la partie la plus importante de notre travail. Quelle utilisation S. Thomas fait-il du *De Sermone Domini in monte* de S. Augustin dans la *Somme de Théologie* ?

La consultation des *Tables* de l'édition léonine nous révèle tout d'abord que la très grande majorité des citations se trouvent dans la partie morale. Seuls trois endroits de la *I*ª et de la *III*ª *pars* invoquent cette œuvre de S. Augustin, et encore s'agit-il de passages qui se retrouvent dans la *II*ª *pars* [33]. Si l'on y regarde d'un peu plus près, on constate que la plupart des traités comportent des passages du *De Sermone Domini in monte* : béatitude, un; acte humain, quatre; vertus en général, six; loi évangélique, cinq; foi, cinq; espérance, trois; charité, sept; prudence, deux; justice, dix-sept; force, deux; tempérance, dix. Quant à la situation de ces citations dans les articles où ils figurent, onze se trouvent dans les arguments de la première série, quatorze dans les *sed contra*, dix dans les *respondeo* et vingt-sept en réponse aux arguments du début.

Cette première constatation, très superficielle, confirme à sa façon l'interprétation augustinienne, retenue par S. Thomas, du Sermon sur la montagne comme résumé complet de tous les principes de la vie chrétienne. S. Thomas, de toute évidence, n'a pas songé explicitement à distribuer ainsi les textes de S. Augustin. Seule une assimilation personnelle très profonde rend compte d'une telle présence du

[33] I, 68, 4, c. = I-II, 4, 7, ad 3; III, 41, 4, ad 2 = II-II, 169, 1, c. et 187, 6, obj. 3, c. et ad 3; III, 86, 1, obj. 2 = II-II, 14, 2, s.c. et 3, s.c.

commentaire augustinien dans la synthèse thomiste de la morale chrétienne. Et du même coup, c'est le Sermon sur la montagne qui pénètre l'enseignement de l'Angélique docteur [34].

Il serait trop long d'examiner en détail chacune des citations du *De Sermone Domini in monte* dans la *Somme de Théologie*. On ne retiendra que les plus significatives.

A. Doctrines particulières.

1. *Intention.* — L'attribution à la volonté de l'acte d'intention est nette dès le *Commentaire sur les Sentences* (lib. II, dist. 38, q. 1, a. 3). La troisième objection, à cet endroit, s'appuie sur un passage de S. Luc (11, 34) : « *Si oculus tuus nequam fuerit, etiam corpus tuum tenebrosum erit* » que la *Glose* commente ainsi : « *Oculus, id est intentio.* » Même argument dans le *De Veritate*, q. 22, a. 13, obj. 1 et dans la *Somme de Théologie* (I-II, 12, 1). Celle-ci, toutefois, substitue un passage parallèle (Matth. 6, 22) à celui de S. Luc et propose deux objections (1 et 2) dans les termes du *De Sermone Domini in monte*. Ainsi se trouve identifiée l'interprétation proposée par la *Glose* dont se contentaient les œuvres antérieures. On peut noter au passage qu'un texte du *De Trinitate* de S. Augustin (lib. 11, c. 4, n. 7 : *PL*, 42, 990, etc.) est invoqué *(l. c., sed contra)* dans lequel l'intention est rattachée explicitement à la volonté. Il prend la place d'une affirmation attribuée à tort à S. Ambroise dans le *De Veritate* (*l. c.*, s.c. 4) et qui en réalité est tirée du *De Spiritu et anima* d'Alcher de Clairvaux (c. 4).

2. *Acte indifférent.* — La citation du *De Sermone Domini in monte* concernant les actes indifférents (I-II, 18, 8, s.c.) : « *Sunt quædam facta media, quæ possunt bono vel malo animo fieri, de quibus est temerarium judicare* », est absente de l'exposé du *Commentaire sur le Livre II des Sentences* (dist. 40, q. 1, a. 5). Elle figure cependant au *De Malo* (q. 2, a. 5, s.c. 1). La comparaison de ces lieux parallèles révèle une simplification progressive dans l'exposé de la solution. Le bachelier sententiaire se montre très préoccupé, en cette question où les avis de ses devanciers ne sont pas unanimes, d'expliquer sa position

[34] Les *Indices* de l'édition léonine indiquent cent quatre-vingt-neuf citations des chapitres 5 à 7 de S. Matthieu pour la *II^a pars*. Nous avons sur le métier une étude sur l'utilisation que S. Thomas a faite des commentaires de S. Jean Chrysostome sur les mêmes chapitres.

à l'aide de sept citations d'Aristote. Le *De Malo* et la *Somme de Théologie* divisent le problème en deux articles où S. Thomas, ainsi que l'a montré O. Lottin, o.s.b. [35], achève de préciser sa doctrine.

3. *Loi ancienne et Loi nouvelle.* — La comparaison de la Loi ancienne et de la Loi nouvelle quant à la « gravité » s'appuie, dans le *Commentaire sur les Sentences* (lib. III, dist. 40, a. 4, q[a] 3), sur les enseignements d'Aristote. L'exposé de la *Somme de Théologie* (I-II, 107, 4) est beaucoup plus nettement théologique. Les trois objections sont tirées de textes de l'Écriture, accompagnés des commentaires de S. Jean Chrysostome (obj. 1 : Matth. 5, 19) et de S. Augustin (obj. 3 : Matth. 5, 31) ou comparés entre eux (obj. 2 : Deut. 28, 1-14 et II Cor. 6, 4). Le *sed contra* présente un autre texte de S. Matthieu (11, 28 et 30) avec l'interprétation de S. Hilaire. La doctrine du corps de l'article est substantiellement la même que dans le *Commentaire sur les Sentences*, mais cette fois c'est nettement l'autorité de S. Augustin qui commande l'exposé [36].

Le *De Sermone Domini in monte* est invoqué à l'obj. 3 et à l'*ad 3* pour expliquer comment les exigences, à première vue plus rigoureuses, de la Loi Évangélique ne sont en réalité que des précautions pour mieux assurer l'observance des préceptes de l'Ancienne Loi. Deux autres textes de S. Augustin rappellent que l'amour allège les fardeaux (c., *in fine, ad 2*). Un appel assez vigoureux à la modération dans l'établissement des préceptes positifs qui, trop nombreux, finissent par constituer une sorte d'esclavage (c. med.), est aussi emprunté au même auteur.

4. *La prière pour les ennemis.* — Le précepte évangélique de l'amour des ennemis est traité au livre III des *Sentences* du Lombard (dist. 30). Plusieurs passages du Sermon sur la montagne selon S. Matthieu sont cités, accompagnés de la *Glose*, à cet endroit du *Commentaire* de S. Thomas. Dans la *Somme de Théologie*, S. Thomas traite séparément du devoir de la prière pour les ennemis (II-II, 83, 8 : à propos de la prière) et des considérations plus générales sur l'amour des ennemis et les signes d'amitié qu'on leur doit (à propos de la charité : II-II, 25, 8-9). En ce dernier endroit on rencontre les mêmes

35 *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Louvain, 1948, t. II, p. 485-488.

36 « Die Theologie des hl. Thomas bleibt einem grossen Anliegen *Augustins* getreu, wenn sie die Erklärung des Heilandes über die Leichtigkeit Seines « Jochs » in ihrer ganzen Kraft aufrechterhält » (Th. Deman, o.p., *Der neue Bund und die Gnade.* [*Die deutsche Thomas-Ausgabe*, 14. Band, I-II, 106-114], 1955, p. 311).

citations que dans le *Commentaire sur les Sentences.* Dès l'article 8, cependant, on se rend compte que l'exposé de S. Thomas est plus net, grâce à la doctrine de l'*in præparatione animi (in corpore)* qu'il tient, on le verra plus loin, du *De Sermone Domini in monte* de S. Augustin. L'article 9 y revient à son tour. Au traité de la prière, la même doctrine reparaît, accompagnée cette fois de deux citations explicites du même ouvrage qui permettent d'entendre certaines expressions assez fortes de l'Écriture [37].

5. *La prière pour les biens temporels.* — Il n'y a guère de différence, sur ce point précis, entre l'exposé du *Commentaire sur les Sentences* (lib. IV, dist. 15, q. 4, a. 4, q[a] 2) et celui de la *Somme de Théologie* (II-II, 83, 6). Les objections du *Commentaire* sont reprises dans la *Somme* qui en ajoute une. Là, le *sed contra* cite le *panem nostrum* de l'oraison dominicale et une remarque de S. Bernard; ici, on se contente d'une formule des *Proverbes* : « *Tribue tantum victui meo necessaria* » (30, 8). Le corps de l'article expose la même doctrine, avec cette seule différence que la *Somme* cite désormais la source des formules proposées par le *Commentaire* : la lettre de S. Augustin à Proba [38]. L'*ad 1* invoque le *De Sermone Domini in monte* :

> 1. Les biens temporels ne doivent point faire l'objet principal de nos recherches, mais venir au second plan. Ainsi que S. Augustin le déclare : « Lorsque le Seigneur dit : Il faut premièrement chercher cela (le royaume de Dieu), il veut dire que les biens temporels ne doivent être recherchés qu'ensuite, non d'une postériorité de temps, mais de valeur. Là c'est notre bien lui-même que nous recherchons, ici ce qui nous est nécessaire [39]. »

6. *L'affirmation avec serment.* — De nouveau, la comparaison entre l'enseignement du *Commentaire sur les Sentences* (lib. III, dist. 39) et celui de la *Somme de Théologie* est très révélatrice de la manière de S. Thomas, si même, pour la doctrine, il n'y a guère d'évolution. Alors que le *Commentaire* ne se réfère qu'une fois à

[37] Parmi les quatre façons d'interpréter les passages où l'Ecriture contient des souhaits de malheur à l'endroit des ennemis, S. Thomas met en tête celle du *De Sermone Domini in monte* : « *prophetæ solent figura imprecantis futura prædicere* » (ad 1 : lib. I, c. 21, n. 72 : *PL,* 34, 1265). Quant à la vengeance dont parlent certains autres textes révélés, S. Thomas en présente trois explications dont la première est prise du *De Sermone Domini in monte* : « *vindicta martyrum est ut evertatur regnum peccati, quo regnante tanta perpessi sunt* » (ad 2 : lib. I, c. 22, n. 77 : *PL,* 34, 1268).

[38] *Ad Probam, De orando Deo.* Epist. CXXX, c. 12 : *PL,* 33, 502.

[39] Lib. II, c. 16, n. 53 : *PL,* 34, 1292. Nous utilisons les traductions publiées par les Editions de la Revue des Jeunes pour tous les textes de la *Somme.*

Matth. (5, 34 : a. 2, q[a] 2, obj. 1), la *Somme* le cite cinq fois (a. 1, obj. 2; a. 2, obj. 1 et 2; a. 6, obj. 1; a. 7, s.c.). Les sept citations de S. Augustin, la plupart non identifiées, qui figurent au *Commentaire* sont remplacées dans la *Somme* par huit citations explicites dont deux du *De Sermone Domini in monte* :

> S. Augustin affirme dans le *De Sermone Domini in monte* : « Si tu es obligé de jurer sache que cette nécessité vient de la faiblesse de ceux que tu veux persuader, faiblesse qui est assurément un mal. C'est pourquoi l'Évangile ne dit pas « *ce qu'on dit de plus est un mal* » : car toi tu ne fais rien de mal en usant à bon droit du serment pour persuader quelqu'un utilement. Le texte porte : « *vient du mal* », le mal de celui dont la faiblesse t'oblige à jurer » (II-II, 89, 2, ad 2) [40].

Quelques articles plus loin, le même ouvrage de S. Augustin est invoqué à l'appui de l'affirmation selon laquelle le serment n'est pas une chose « bonne en elle-même » mais bien une « chose utile » :

> Celui qui comprend que le serment doit être considéré non point comme un bien, c'est-à-dire une chose recherchée pour elle-même, mais comme une nécessité, se retient autant qu'il le peut d'en user, si la nécessité ne l'y contraint (*ibid.*, a. 5, c.) [41].

Relevons, au passage, que la *Somme* restitue à S. Jérôme une formule non identifiée chez Pierre Lombard et que le *Commentaire* de S. Thomas attribuait à S. Augustin [42].

7. *L'oraison dominicale.* — A maintes reprises, S. Thomas a commenté l'oraison dominicale. Nous en tenant au point de vue qui fait l'objet de cet article, signalons que l'exposé du *Commentaire sur les Sentences* s'intéresse particulièrement à la correspondance des demandes du *Pater noster* et des dons du Saint-Esprit. Les citations de S. Augustin, surtout de sa *Lettre à Proba,* constituent presque la totalité de l'article. Aucune mention du *De Sermone Domini in monte.* Pour sa part, la *Lectura super Matthœum* n'invoque nulle part la *Lettre à Proba.* On a vu plus haut le cas des deux citations du *De Sermone Domini in monte* qui s'y trouvent (*supra,* p. 66*).

40 Lib. I, c. 17, n. 51 : *PL,* 34, 1255-1256.

41 *Ibid.,* col. 1255. Il est intéressant de noter que les deux derniers passages figuraient déjà (sans avoir retenu l'attention de S. Thomas dans son *Commentaire*) dans le texte du Lombard. Le second est attribué à Augustin sans préciser l'ouvrage, le premier ne comporte aucune indication d'auteur (*III Sent.,* dist. 39, ed. Quaracchi, t. II, p. 727-728, n. 288-289).

42 « In littera dicitur ex verbis Augustini : Quicumque jurat per aliquid, veneratur illud » (*In III Sent.,* dist. 39, a. 2, q[a] 1, obj. 2). « Et Hieronymus dicit, super Matth., quod qui iurat, aut veneratur aut diligit eum per quem iurat » (II-II, 89, 4, c.; *ibid.,* a. 5, obj. 2).

L'*Expositio continua super Matthæum* rassemble au-delà de quatre-vingts passages des Pères à propos de l'oraison dominicale. Trois commentaires sont cités pour chacune des péricopes : S. Augustin, *De Sermone Domini in monte* (quinze fois) ; [Pseudo-S. Jean Chrysostome], *Super Matthæum Opus imperfectum* (treize fois) ; et S. Cyprien, *De oratione dominica* (quatorze fois). Encore de S. Augustin, on rencontre la *Lettre à Proba* (six fois) et l'*Enchiridion* (trois fois). Les *Homélies sur S. Matthieu* de S. Jean Chrysostome (huit fois), S. Jérôme (neuf fois), Cassien (quatre fois), S. Grégoire (deux fois) et la *Glossa* (trois fois).

La seconde partie du *Compendium theologiæ* cite une fois explicitement le *De Sermone Domini in monte* [43], mais l'*In orationem dominicam* [...] *expositio* n'en fait nulle mention.

L'article de la *Somme de Théologie* (II-II, 83, 9) consacré à l'oraison dominicale s'appuie trois fois sur la *Lettre à Proba*, deux fois sur l'*Enchiridion* et deux fois sur le *De Sermone Domini in monte*. Tandis que le *Commentaire sur les Sentences* considère tout du point de vue des secours dont l'âme a besoin tant dans la vie contemplative que dans la vie active, l'article de la *Somme* débute en ces termes :

> L'oraison dominicale est absolument parfaite. Comme le dit S. Augustin à Proba : « Si nous prions d'une manière correcte et convenable nous ne pouvons dire rien d'autre que ce que renferme cette prière du Seigneur. La prière est en effet comme l'interprète de notre désir devant Dieu. Nous ne lui demandons légitimement que ce que nous désirons comme il faut. Or l'Oraison dominicale non seulement demande tout ce que nous sommes en droit de désirer mais elle le fait dans l'ordre même où on le doit désirer : si bien qu'elle nous donne tout ensemble et la règle de nos demandes et la norme de tous nos sentiments [44]. »

Cette formule rappelle la façon dont S. Augustin, nous l'avons vu,

[43] II, c. 9, post med. : « Dicitur enim hoc regnum [...]. Unde et Augustinus, in libro *de sermone Domini in monte* [L. I, cap. 5, *PL*, 34, 1236-1237] dicit, exponens illud quod dicitur Matth. V, 12 : « Merces vestra copiosa est in cælis : Non hic cælos dici puto superiores partes huius visibilis mundi : non enim merces nostra in rebus volubilibus collocanda est; sed in cælis dictum puto in spiritualibus firmamentis, ubi habitat sempiterna iustitia » (ed. Verardo, 1954, n. 588). Voir *Exp. cont. super Matth.*, c. 5, n. 9, *ad litt.* (sauf « merces *vestra* in rebus *visibilibus* » : le texte de S. Augustin est abrégé de même façon aux deux endroits) ; I, 68, 4, c. et I-II, 4, 7, ad 3, *ad sensum*. Deux citations attribuées à Augustin sans indication de l'ouvrage sont tirées du *De Sermone Domini in monte* : *l. c.*, n. 564 et 572.

[44] « Respondeo dicendum quod Oratio Dominica perfectissima est : quia, sicut Augustinus dicit, ad Probam, « si recte et congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus quam quod in ista Oratione Dominica positum est » (II-II, 83, 9, c.). L'inversion des deux membres de cette phrase ne se trouve ni dans le texte de S. Augustin (*PL*, 33, 503), ni dans l'*Expositio continua super Matthæum* (c. 6, n. 10).

introduit son *De Sermone Domini in monte* [45]. La preuve que S. Thomas en donne est de tout point remarquable, car il découvre dans l'oraison dominicale les deux grandes préoccupations de la vie chrétienne : Dieu, qui est la fin ultime qu'on poursuit, et les « ea quæ sunt ad finem [46] ». Cette explication ne se trouve ni dans la *Lettre à Proba* ni dans le *De Sermone Domini in monte* [47]. Ce dernier est cité à trois reprises au cours de l'article. L'*ad 3* expose la correspondance entre les dons, les béatitudes et les demandes du *Pater* :

> S. Augustin, dans son *De Sermone Domini in monte*, adapte les sept demandes aux dons et aux béatitudes : « Si c'est la crainte de Dieu qui fait la béatitude des pauvres selon l'esprit, demandons que les hommes aient le sentiment de la sainteté du nom divin, dans la chaste crainte. Si la piété béatifie les doux, demandons l'avènement de son règne : car alors nous serons doux et ne lui résisterons point. Si la science fait la béatitude de ceux qui pleurent, prions pour que s'accomplisse sa volonté, car alors nous ne pleurerons plus. Si c'est la force qui béatifie ceux qui ont faim, demandons que notre pain quotidien nous soit donné. S'il est vrai que le conseil rend bienheureux ceux qui font miséricorde, remettons nos dettes pour que les nôtres nous soient remises. Si les cœurs purs connaissent la béatitude de l'intelligence prions pour n'avoir point un cœur double, partagé dans la poursuite des biens temporels, source de toutes nos tentations. Si la béatitude de la sagesse est celle des pacifiques, parce qu'ils seront appelés fils de Dieu, prions pour être délivrés du mal : car cette libération fera de nous les libres fils de Dieu [48]. »

L'*ad 1* s'y réfère explicitement deux fois :

> Selon S. Augustin dans le *De Sermone Domini in monte*, quand nous disons : *Que votre nom soit sanctifié*, cette demande n'implique point que le nom de Dieu ne soit déjà saint. Elle tend à ce qu'il soit tenu pour tel, c'est-à-dire à ce que la gloire de Dieu se répande parmi les hommes. [...] Lorsqu'on dit : *Qu'advienne votre règne*, ce n'est point dire qu'il ne règne pas encore [49].

8. *Le péché contre le Saint-Esprit.* — La présence d'une citation du *De Sermone Domini in monte* au livre II des *Sentences* du Lombard

[45] « [...] in eo præcepta esse omnia quæ ad informandam vitam pertinent. [...] istum sermonem omnibus præceptis quibus christiana vita informatur, esse perfectum » (voir *supra*, p. 66*)

[46] « Manifestum est autem quod primo cadit in desiderio finis; deinde ea quæ sunt ad finem. Finis autem noster Deus est » *(ibid.)*.

[47] S. Augustin, à cet endroit, rattache les trois premières pétitions à la vie éternelle, les quatre suivantes à celle de la terre (lib. II, c. 10, n. 36 : *PL*, 34, 1285). S. Thomas attribue ici les deux premières à la fin ultime, les cinq autres aux « ea quæ sunt ad finem ».

[48] Ce texte ne retient que l'essentiel, *ad litteram* cependant, de celui de S. Augustin (lib. II, c. 11, n. 38 : *PL*, 34, 1286). L'*Expositio continua super Matthæum* (c. 6, n. 10) transcrit, *ad litteram* aussi, un résumé légèrement plus élaboré.

[49] Lib. II, c. 5, n. 19 et c. 6, n. 20 : *PL*, 34, 1277-1278.

(dist. 43) a été signalée plus haut [50] ainsi que son absence dans le *Commentaire* de S. Thomas qui, pourtant, en assume la doctrine devenue classique (*in h. l.*, q. 1, a. 3, obj. et rép. 5 et 6, c.). L'affirmation de la *Lectura in Matthæum* [51], selon laquelle S. Augustin aurait rétracté sa position du *De Sermone Domini in monte* pour lui en substituer une autre dans le *De verbis Domini*, se retrouve dans le *De Malo* [52], mais ni le *Commentaire sur l'Epître aux Romains* (c. 2, lect. 1), ni la *Somme de Théologie* (II-II, 14, 1), ni le *Quodl.* 2 (q. 8, a. 1 [15]) ne mentionnent cette évolution. L'examen de l'*Expositio continua* sur les trois passages évangéliques concernant ce problème permet de faire la constatation suivante : celle sur *S. Matthieu* (c. 12, n. 9) transcrit un long passage du *De Sermone Domini in monte* qu'elle fait suivre par un texte des *Rétractations* et d'une longue citation du *De verbis Domini*; celle sur *S. Marc* (c. 3, n. 5) se contente d'un extrait du dernier texte mentionné; celle sur *S. Luc* (c. 12, n. 3) transcrit un nouveau passage du *De Verbis Domini.*

Le *De Sermone Domini in monte* n'est cependant pas laissé de côté dans la *Somme de Théologie* (II-II, 14). Le *sed contra* de l'article 2 l'invoque avec d'autres textes augustiniens pour compléter l'énumération des espèces de ce péché : « S. Augustin affirme [...] dans le *De Sermone Domini in monte* que « s'opposer à la fraternité par les brandons de l'envie » c'est pécher envers l'Esprit-Saint. » Le *sed contra* de l'article 3 emprunte au même ouvrage l'explication de l'irrémissibilité de cette faute : « ce péché fait un si grand dégât qu'il ne peut plus souffrir qu'on ait l'humilité de prier [53]. »

9. *La correction fraternelle.* — Le thème de la correction fraternelle revient à plusieurs reprises dans l'œuvre de S. Thomas. L'examen des lieux parallèles révèle que, sur ce sujet comme sur bien d'autres, le saint docteur manifeste une connaissance de plus en plus extensive des enseignements de S. Augustin. Tandis, en effet, que le *Commentaire* sur le livre IV des *Sentences* (dist. 19, q. 2) ne cite pratiquement que la *Règle* augustinienne (cinq fois), la question disputée *De*

50 Voir *supra*, note 24.
51 Voir *supra*, p. 61*.
52 « Et ideo Augustinus in lib. *De sermone Domini in monte* [I, c. 44], peccatum in Spiritum sanctum videtur restringere [...]. Sed contra hoc iterum obiicit Augustinus in lib. *De verbis Domini* [serm. 11], quia [...]. Et ideo hanc sententiam retractat in lib. *Retractationum* [I, c. 19], addens quod [...] » (*De Malo*, q. 3, a. 14, c.).
53 Lib. I, c. 22, n. 74 : *PL*, 34, 1266.

correctione fraterna invoque vingt fois l'autorité du saint docteur. La *Somme de Théologie* (II-II, 33) comporte vingt et une citations de S. Augustin, dont deux sont tirées du *De Sermone Domini in monte*.

La correction fraternelle est une espèce d'aumône spirituelle, déclare le *sed contra* de l'article 1. Bien que S. Augustin ne soit pas cité explicitement, c'est exactement la même doctrine que S. Thomas lui empruntait quelques articles plus haut :

> Cependant : saint Augustin déclare dans son ouvrage *De Sermone Domini in monte* à propos du verset « donne à qui te demande » [*Matth.*, 5, 42] : « Il ne faut donner que ce qui ne peut être nuisible ni pour vous ni pour un autre. Et lorsque vous croirez devoir refuser à quelqu'un ce qu'il vous demande, expliquez-lui les justes motifs de votre refus pour ne pas le renvoyer sans qu'il n'ait rien reçu. Et parfois vous lui aurez donné quelque chose de bien préférable en lui faisant comprendre l'injustice de sa demande [54]. »

L'autre passage concerne le problème de celui qui est lui-même pécheur. Doit-il exercer la correction fraternelle ?

> Accuser les vices est la fonction de ceux qui sont bons; si ceux qui sont mauvais le font, c'est usurpation de leur part.

Telle est la doctrine de S. Augustin, qui ajoute aussitôt :

> Lorsque nous sommes obligés de reprendre quelqu'un, demandons-nous si nous n'avons pas le même défaut, et pensons que, étant hommes, nous pourrions l'avoir. Ou peut-être nous l'avons eu et ne l'avons plus, et alors souvenons-nous de notre commune faiblesse afin que la correction découle non pas de la haine mais de la miséricorde. Que si nous souffrons actuellement de la même misère morale, ne faisons pas de reproches, mais gémissons ensemble et invitons-nous mutuellement à la pénitence [55].

Un enseignement analogue est emprunté au même ouvrage de S. Augustin à propos des réprimandes. De même, en effet, qu'une saine pédagogie exige parfois qu'on frappe ou qu'on fasse mal à quelqu'un, ainsi doit-on parfois utiliser la réprimande. C'est ainsi, par exemple, que le Christ un jour a traité ses Apôtres d'« esprits sans intelligence » (Luc 24, 25), et S. Paul : « O Galates sans intelligence » (Gal. 3, 1). Cependant, ajoute S. Thomas, n'oublions pas l'avertissement de S. Augustin : « *Ce n'est que rarement et en cas de grande nécessité qu'il faut réprimander. Et, même alors, il faut le faire, non pour nous contenter, mais pour la plus grande gloire de Dieu* [56]. »

54 II-II, 32, 3, s.c.
55 II-II, 33, 5, c.
56 II-II, 72, 2, ad 2.

Deux autres citations du *De Sermone Domini in monte* viennent compléter ces indications au sujet de l'acte de juger qui procède de la vertu de justice pourvu qu'il soit prononcé par quelqu'un revêtu de l'autorité, en accord avec la dictée de la vertu de prudence. Le passage du Sermon sur la montagne « *Ne jugez pas, pour n'être pas jugés* » (Matth. 7, 1) est ici présenté avec une triple interprétation. Selon le *De Sermone Domini in monte* de S. Augustin, il s'agit d'une prohibition du jugement téméraire qui porte sur les intentions et les choses incertaines [57]. S. Hilaire pense qu'il s'agit de la défense de juger des choses divines qui nous dépassent et au sujet desquelles il faut faire un acte de foi. Pour sa part, S. Jean Chrysostome y voit la prohibition du jugement qui ne procéderait pas avec bienveillance, mais procéderait avec « animi amaritudine ». Cette modération dans le jugement s'applique à plus forte raison à celui qui serait coupable d'une faute semblable à celle qu'il doit juger et condamner en raison de son office. Alors valent les paroles de S. Augustin citées à propos de la correction fraternelle : « *gémissons ensemble et invitons-nous mutuellement à faire des efforts pour nous corriger.* » Ce faisant, le juge n'ajoute pas à sa culpabilité, si même en condamnant le coupable il advient qu'il se condamne lui-même [58].

10. Le problème de l'*attitude chrétienne à l'égard des biens temporels* fournit à S. Thomas plusieurs occasions de citer le *De Sermone Domini in monte.* Au traité de la prudence, c'est à propos de la préoccupation de l'avenir qu'on le rencontre. L'objection prétendait que l'attitude pratique du Christ manifeste une préoccupation de l'avenir puisqu'au témoignage de S. Jean (12, 6) il a possédé et s'est réservé de l'argent que gardait Judas.

> Comme dit Augustin dans son livre *De Sermone Domini in monte* [L. II, c. 17, n. 57; *PL*, 34, 1294-1295], répond saint Thomas : Quand nous voyons un serviteur de Dieu pourvoir à ce que le nécessaire ne lui manque pas, ne pensons pas qu'il est en sollicitude du lendemain. Car le Seigneur en personne a daigné par raison d'exemple posséder de l'argent; et il est écrit dans les *Actes des Apôtres* que l'on a fait des provisions de vivres en raison d'une famine imminente. Le Seigneur ne blâme donc pas celui qui prend de telles mesures conformément à la manière d'agir humaine, mais celui qui servirait Dieu en vue de cette sorte de biens [59].

[57] II-II, 60, 2, ad 1.
[58] *Ibid.*, ad 3. Voir *supra*, note 30.
[59] II-II, 55, 7, ad 3, Trad. Th. Deman, o.p.

Le même thème est développé à propos des biens possédés en commun par les religieux. Cette fois, il s'agit de revendiquer en faveur de la sollicitude légitime qui concerne les biens qui suffisent à une existence simple.

> Aussi sur ce texte : « Ne vous inquiétez pas de votre vie, de ce que vous mangerez, etc. » [Matth. 6, 25] S. Augustin écrit-il : « Par ces paroles, il n'entend pas leur interdire de se procurer le nécessaire, mais de se faire un but de ces choses et de porter dans la prédication de l'Évangile la préoccupation de les acquérir [60]. »

Un peu plus loin, à propos de l'interprétation du « *lendemain* » (Matth. 6, 34), S. Thomas fait appel au même ouvrage augustinien :

> Lorsque nous faisons quelque bien, ne songeons pas au lendemain, c'est-à-dire à nos intérêts temporels, mais aux biens éternels [61].

Au traité de la vie religieuse, une objection s'appuie tout ensemble sur l'Écriture et sur le Philosophe pour prétendre que celui qui embrasse la pauvreté volontaire s'expose au péril, même spirituel. S. Thomas, on le pense bien, marquera son désaccord :

> Celui qui abandonne tous ses biens pour le Christ ne s'expose à aucun danger, ni spirituel ni corporel.

Après avoir réfuté le danger de péril spirituel, il ajoute :

> Ceux qui, pour suivre le Christ, abandonnent tout ce qu'ils ont et se confient à la divine Providence, ne risquent non plus aucun danger corporel. « A ceux qui cherchent le royaume de Dieu et sa justice, déclare S. Augustin dans le *De Sermone Domini in monte*, la peur de manquer du nécessaire doit demeurer étrangère [62]. »

Rapprochons de cet enseignement celui que S. Thomas emprunte au même ouvrage de S. Augustin au sujet du vêtement des religieux :

> On doit prendre bien garde, en lisant le chapitre 6 de S. Matthieu, que la jactance peut se rencontrer non pas seulement dans la netteté et la parure corporelles, mais dans la saleté même et les habits de deuil; et cette dernière jactance est la plus périlleuse, qui séduit par l'apparence du service de Dieu [63].

60 II-II, 188, 7, c. S. Thomas attribue ici ce passage au *De Sermone Domini in monte*. L'édition léonine ne signale aucune variante dans les manuscrits et rectifie en marge : *De opere monachorum*, c. 26 (*PL*, 40, 573). Le texte est ainsi exactement identifié. L'erreur dans l'attribution proposée par S. Thomas n'est pas considérable puisque le *De Sermone Domini in monte* contient un passage où la même doctrine est proposée en termes à peu près identiques (lib. II, c. 16, n. 53 : *PL*, 34, 1292) que l'*Expositio continua super S. Matthæum* transcrit en le résumant (c. 6, n. 20). Signalons que le *Quodl.* 7, a. 1 [17], *ad 1 eorum quæ in contrarium* attribue exactement ce passage au *De operibus monachorum*.

61 *Ibid.*, ad 2.

62 II-II, 186, 3, ad 2.

63 II-II, 187, 6, obj. 3.

La mise au point est empruntée au *De Doctrina Christiana* :

> Quand il s'agit de choses extérieures, ce n'est pas l'usage même mais la passion qu'on y met qui fait la faute [64].

Or la vie religieuse est un état de pénitence et de mépris de la gloire mondaine. Il sied donc aux religieux de porter des vêtements grossiers. Aussi S. Augustin déclare-t-il dans le *De Sermone Domini in monte* que

> celui qui, dans la profession du christianisme, attire sur soi le regard des hommes par une tenue sordide et par une malpropreté insolite, s'il le fait par choix et non par nécessité, il faut juger d'après ses autres œuvres, si c'est de sa part mépris des délicatesses superflues ou visées ambitieuses [65].

Et ce mot de S. Augustin que S. Thomas relève avec humour :

> Les brebis ne vont pas se mettre à prendre en horreur leur vêtement parce que les loups ont coutume de s'en faire un déguisement [66].

11. « *In præparatione animi.* » — La distinction des préceptes positifs et négatifs était classique, au moyen âge, selon laquelle ceux-ci ne souffrent aucune exception tandis que ceux-là doivent s'accommoder des circonstances. S. Thomas l'invoque au *Commentaire sur les Sentences* [67]. Le *De Sermone Domini in monte*, lorsqu'il le connut, lui fournit à ce propos une formule qu'il utilisera à maintes reprises dans la *Somme de Théologie* : les préceptes positifs obligent « in præparatione animi [68] ». Dans la plupart des cas, l'autorité de S. Augustin est explicitement invoquée. Ainsi, à propos des préceptes judiciaires (I-II, 108, 3, ad 2), de l'obligation de croire explicitement certaines vérités (II-II, 25, arg. 2 et ad 2), de la licéité de la guerre en certaines circonstances (II-II, 40, 1, ad 2), de l'abandon des biens temporels en raison du scandale (II-II, 43, 8, ad 4), du support des injures (II-II, 72, 3, c.), de la patience qu'on doit parfois préférer à la vengeance (II-II, 108, 1, ad 4), de la force et d'une façon générale de tous les préceptes affirmatifs (II-II, 140, 2, ad 2). Ailleurs, bien que S. Augustin ne soit pas explicitement mentionné, c'est sûrement sa doctrine que S. Thomas invoque, à propos, par exemple, des conseils évangéliques (I-II, 108,

64 *Ibid.*, c.
65 *Ibid.*, ad 3,
66 *Ibid.*, ad 1.
67 Entre autres, *In III Sent.*, dist. 25, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 3.
68 La formule du *De Sermone Domini in monte*, inspirée du *Ps.* 56, 8 : « *Paratum cor meum, Deus, paratum cor meum* », est *ad præparationem cordis* (lib. I, c. 19, n. 58, 59). Les paragraphes suivants mentionnent : « ut animo sis paratus », « paratos fuisse æquo animo tolerare » *(bis)*, « paratus sit animus plura perpeti », « paratissimum animum » (*PL*, 34, 1260-1263).

4, ad 4), de la dilection (II-II, 25, 8 et 9) et de la prière pour les ennemis (II-II, 83, 8, c.), de la bienfaisance (II-II, 31, 2), du martyre (II-II, 124, 1, ad 3 et 3, ad 1), de la virginité (II-II, 153, 3) et de la perfection chrétienne (II-II, 184, 2, ad 3), apostolique (7, ad 1) et religieuse (II-II, 186, 2, c.).

Ce rappel constant prend tout son sens lorsqu'on s'avise qu'il s'agit là, chez S. Thomas à la suite de S. Augustin, d'un des « surcroîts » ajoutés par la Loi nouvelle à l'Ancienne [69].

B. L'idée de base et la structure de la « IIª Pars ».

L'examen rapide et superficiel qu'on vient de faire d'un certain nombre de problèmes moraux dans la solution desquels S. Thomas s'inspire explicitement de l'enseignement du *De Sermone Domini in monte* de S. Augustin aura manifesté jusqu'à quel point cet ouvrage lui était familier. Les thèmes qu'on aborde maintenant achèveront de dégager l'influence profonde exercée par cette œuvre sur la conception d'ensemble et l'organisation de la *IIª pars*.

Dès le début de ces pages, on a signalé l'interprétation générale donnée par S. Augustin et reprise par S. Thomas du Sermon sur la montagne comme résumé de la morale chrétienne. Le moment est venu de s'arrêter à l'exposé qui lui est consacré au traité de la Loi nouvelle.

La question 108 de la Iª-IIæ examine en quatre articles le contenu de la Loi évangélique qu'elle vient de définir (q. 106) et de distinguer (q. 107) de la Loi ancienne. Un premier article, tissé — comme tous ceux de ce traité — avec des textes scripturaires, justifie la présence de préceptes et de prohibitions dans la Loi nouvelle. Les deux suivants appliquent cette doctrine aux actes extérieurs (a. 2) et intérieurs (a. 3), avant de montrer comment la présence des « conseils » est caractéristique de la nouvelle Loi proclamée par le Christ (a. 4).

Il ne fait aucun doute que le Sermon sur la montagne soit ici la base de l'exposé et que l'interprétation fournie par S. Augustin dans

69 « Pharisæorum justitia minor est non excedere in vindicta modum, ne plus rependat quisque quam accepit : et magnus hic gradus est. [...] Et hæc est pacis inchoatio : perfecta autem pax est, talem penitus nolle vindictam » (lib. I, c. 19, n. 56 : *PL*, 34, 1258). C'est le thème de toute la dernière partie du livre I. Les affirmations du Christ : *Audistis quia dictum est...* fournissent à S. Augustin l'occasion d'exposer le « mode chrétien » du comportement : « Tenebitur [...] iste a Christianis modus » (I, c. 20, n. 66 : *PL*, 34, 1263).

le *De Sermone Domini in monte* soit la source véritable de l'enseignement de S. Thomas. Les *sed contra* des articles 2 et 3 en font foi, et surtout le *respondeo* de l'article 3.

En effet, même si l'autorité de S. Augustin n'est pas invoquée à l'article 2, l'argumentation du *sed contra* qui se fonde sur « *Omnis qui audit verba mea hæc et facit ea, assimilabitur viro sapienti qui ædificavit domum suam supra petram* » (Matth. 7, 24) rappelle trop le début et la fin du *De Sermone Domini in monte* pour avoir échappé à S. Thomas. La citation sera explicite à l'article suivant :

> Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro *De Sermone Domini in monte*: « Considerandum est quia, cum dixit, « Qui audit verba mea hæc », satis significat sermonem istum Domini omnibus præceptis quibus christiana vita formatur, esse perfectum » (I-II, 108, a. 3, s.c.).

Cette riche intuition augustinienne, S. Thomas ne se contente pas de la citer. Il la fait sienne et en l'assimilant lui donne une interprétation de beaucoup supérieure à celle qu'en proposait S. Augustin avec quelque hésitation *(satis)* en se basant assez artificiellement sur *verba mea hæc* de l'évangéliste. Pour comprendre, dit en somme S. Thomas au corps de l'article, toute la portée de l'affirmation de S. Augustin selon laquelle le Sermon sur la montagne comporte un enseignement complet sur la vie chrétienne *(totam informationem christianæ vitæ continet)*, il suffit d'en saisir les trois parties. Le Christ, en effet, commence par indiquer la fin ultime vers laquelle tend la vie chrétienne et qui n'est autre que la béatitude *(beatitudinis finem)*. Il règle ensuite les mouvements intérieurs de l'homme et indique enfin la façon qui permettra de faire passer dans sa vie la doctrine évangélique [70]. Il ne nous appartient pas de juger du strict point de vue exégétique le plan proposé par S. Thomas. Ni de revenir sur la trilogie : *béatitude-loi-grâce* dont nous avons parlé ailleurs [71]. Il suffit, pour l'instant, d'avoir indiqué quelle tournure l'inspiration augustinienne prend dans

[70] « Respondeo dicendum quod, sicut ex inducta auctoritate Augustini apparet, sermo quem Dominus in Monte proposuit, totam informationem christianæ vitæ continet. In quo perfecte interiores motus hominis ordinantur. Nam *post declaratum beatitudinis finem*; et commendata apostolica dignitate, per quos erat doctrina evangelica promulganda; *ordinat interiores hominis motus*, primo quidem quantum ad seipsum; et deinde quantum ad proximum. [...]. Ultimo autem *docet modum adimplendi evangelicam doctrinam* : scilicet implorando divinum auxilium; et conatum apponendo ad ingrediendum per angustam portam perfectæ virtutis; [...] » (I-II, 108, 3, c.). C'est moi qui souligne.

[71] *Le caractère évangélique de la morale de saint Thomas d'Aquin*, dans *Béatitude et Théologie morale chez S. Thomas d'Aquin*, Ottawa, 1956, p. 323-333. Voir *R.U.O.*, 25 (1955), p. 145*-167*.

l'esprit et l'œuvre de S. Thomas. Qu'on rapproche ce plan de celui de l'Oraison dominicale rencontré plus haut [72]. Toujours, c'est la béatitude du ciel qui commande tout le développement.

Il est évident que S. Thomas dépasse ici le texte et l'inspiration elle-même du *De Sermone Domini in monte*. Dans celui-ci, comme l'a remarqué le père Th. Deman, o.p., « l'absence d'une organisation synthétique du texte commenté est particulièrement sensible à propos des béatitudes : S. Augustin ne les rapproche pas de cet appétit du souverain bien dont il disserte si abondamment ailleurs pour en marquer la place capitale dans la vie morale [73] ». C'est que S. Thomas connaît le développement ultérieur de la pensée augustinienne. Il en a fourni la preuve dans l'*Expositio continua* sur ce point précis [74]. On peut affirmer, en un sens, que S. Thomas en proclamant la primauté de la béatitude céleste est plus augustinien que S. Augustin lui-même au moment où celui-ci rédigeait le *De Sermone Domini in monte* [75].

Il faut cependant ajouter aussitôt qu'il y a malgré tout un principe synthétique [76] qui commande tout l'exposé de S. Augustin : les sept béatitudes qui viennent, pour ainsi dire, marquer chacune des étapes du commentaire [77]. Procédé artificiel, si l'on veut, mais procédé délibé-

72 Pages 71*-73*.

73 *Le traitement scientifique* (voir *supra*, note 1), p. 28, note 1. S. Augustin, toutefois, ne passe pas complètement sous silence l'éternelle béatitude. Ainsi, à propos des béatitudes, « Unum autem præmium quod est regnum cœlorum, pro his gradibus varie nominatum est. In primo, sicut oportebat, positum est regnum cœlorum, quod est perfecta summaque sapientia animæ rationalis » (lib. I, c. 4, n. 12 : *PL*, 34, 1235). C'est en conclusion de ce développement que se situe le passage transcrit plus haut (p. 65*) : « Et ista quidem in hac vita possunt compleri », etc.

74 Voir *supra*, note 20.

75 S. Augustin reprochait un jour à certains contradicteurs se réclamant de ses œuvres antérieures pour s'opposer à sa pensée plus évoluée, de ne pas avoir progressé avec lui : « quia non sicut legere libros meos, ita etiam in eis curaverunt proficere mecum » (*De prædestinatione sanctorum*, c. 4, n. 8 : *PL*, 44, 965).

76 Il ne s'agit pas ici d'un principe rigoureusement scientifique, on va le voir. Mais il permet d'adoucir la formule du père Th. Deman, o.p. : « Il est à ce point attentif au détail qu'il omet cette fois de s'élever à la synthèse » (*Le traitement...*, voir *supra*, note 1, p. 27). La suite du texte et la citation qui l'appuie donnent l'impression que le R.P. n'a retenu que la déclaration finale de S. Augustin, sans avoir prêté suffisamment attention au rappel périodique des béatitudes dans le cours du *De Sermone Domini in monte*.

77 D. Bassi (*supra*, note 4) l'a signalé dans son article, p. 918-920, mais le tableau préparé par J. C. Plumpe (*supra*, note 4), p. 183, le met davantage en lumière. Si l'on se reporte au texte de S. Augustin, on constate que les béatitudes marquent véritablement des étapes dans le développement. Ainsi, par exemple, après le rappel de la première : « Nunc jam videamus quod sequitur » (lib. I, c. 10, n. 28 : *PL*, 34, 1243). Après la seconde : « Videamus sequentia » (*ibid.*, n. 32, col. 1246) et ainsi de suite (n. 37, col. 1247; n. 55, col. 1257; n. 80, col. 1270; lib. II, n. 77, col. 1304; n. 87, col. 1308 : « Conclusio ergo huius totius sermonis »).

rément adopté par S. Augustin et dont il avertit son lecteur [78]. Il y a là, semble-t-il, une certaine préfiguration de la place que fera S. Thomas aux béatitudes évangéliques dans ses considérations sur les vertus chrétiennes [79]. S. Thomas s'est rendu compte du procédé augustinien. Dans l'*Expositio continua*, en effet, il ne transcrit pas les passages où figurent les béatitudes à l'endroit correspondant, mais il se réserve de les insérer tous, sans exception, dans l'affirmation finale de S. Augustin à laquelle ils servent de commentaire [80]. C'est donc qu'il les avait aperçus et notés au passage.

Il ne fait pas de doute, par ailleurs, que S. Thomas est tout aussi conscient que S. Augustin [81] de la relativité de pareille distribution des béatitudes. Il ne se fera pas scrupule de la modifier au besoin [82]. Retenons cependant que la distribution thomiste est fondée sur la nature des réalités en présence et qu'elle est, en conséquence, moins artificielle que celle de S. Augustin qui découvre une symétrie entre les béatitudes et la série des préceptes du Seigneur dans le texte de S. Matthieu. L'évolution signalée chez S. Thomas nous met en présence d'une intelligence qui cherche à comprendre et qui ne se convainc pas facilement d'avoir épuisé le contenu intelligible de la science chrétienne des mœurs.

Cette remarque en amène une autre semblable au sujet des dons de l'Esprit-Saint qui, eux aussi, constituent comme les jalons de la *IIe pars*. Bien que ce procédé ne soit pas utilisé aussi explicitement

78 Lib. II, c. 25, n. 87 : *PL*, 34, 1308 : « Propter quem numerum [le nombre sept allégué dans un psaume], admonitus sum etiam præcepta ista ad septem illas referre sententias, quas in principio sermonis hujus posuit, de beatis cum diceret; et ad illas septem operationes Spiritus Sancti, quas Isaias propheta commemorat. »

79 I-II, q. 69; II-II, dans chacun des traités, en parlant du don de l'Esprit-Saint correspondant à chacune des vertus, sauf la tempérance (voir II-II, 141, 1, ad 3; I-II, 69, 3, ad 3).

80 *Expositio continua super Matthæum*, c. 7, n. 11 et *ultimum*.

81 « Sed sive iste ordo in his considerandus sit, sive aliquis alius, facienda sunt quæ audivimus a Domino, si volumus ædificare super petram. » Ce sont les derniers mots du *De Sermone Domini in monte* (*PL*, 34, 1308). Ils font immédiatement suite au passage transcrit *supra*, note 78.

82 La distribution différente des dons du Saint-Esprit dans la I^a-II^æ et la II^a-II^æ est bien connue. Elle entraîne des variations dans l'attribution des béatitudes. Ainsi, la béatitude de la pauvreté est rattachée à l'humilité (I-II, 69, 3) et à l'espérance (II-II, 19, 12, s.c. et c.); celle de la douceur à la force (I-II, 69, 3) et à la justice (II-II, 121, 2, s.c.); celle des larmes à la tempérance (I-II, 69, 3) et à la foi (II-II, 9, 4, s.c.); la soif de la justice à cette vertu (I-II, 69, 3) et à la force (II-II, 139, 2, s.c.); la miséricorde à la libéralité (I-II, 69, 3) et à la prudence (II-II, 52, 4, s.c.); la béatitude des cœurs purs est la récompense de la vie active vertueuse (I-II, 69, 3) et elle se rattache à la foi (II-II, 8, 7, s.c.).

que le premier dans le *De Sermone Domini in monte*, S. Augustin n'a pas manqué d'instituer le parallèle entre les béatitudes et les dons [83].

S. Thomas, pour sa part, lorsqu'il traite des dons et des béatitudes au *Commentaire sur les Sentences*, ne s'inspire pas explicitement de l'œuvre augustinienne qui fait l'objet de ces pages. Une seule citation explicite s'y trouve, *ad sensum* [84]. Dans la *Somme de Théologie*, au contraire, chaque fois qu'il s'agit de dons et de béatitudes, c'est le *De Sermone Domini in monte* qui est invoqué, non pas comme une autorité parmi d'autres, mais comme l'autorité en la matière. S. Augustin ne vient pas ici confirmer ou préciser une doctrine déjà acquise, comme dans les nombreux cas cités plus haut. Il est véritablement la source capitale de l'exposé thomiste des dons et des béatitudes. On le retrouve en tous les traités de la morale spéciale : neuf fois il fournit le *sed contra* [85]; deux fois son texte est cité dans le *corps de l'article* [86]; deux fois parmi les *difficultés* [87] et cinq fois dans les *réponses* aux difficultés [88].

Du prêtre d'Hippone au maître dominicain du moyen âge, le procédé a fait du progrès. Assez artificiel chez celui-là, il entre avec celui-ci dans l'ordre de la science qui établit ses développements sur la nature des êtres qu'elle considère. « Est-il plus belle récompense pour un initiateur que d'avoir été comblé dans la suite de l'histoire au-delà de ses propres accomplissements ? » dirons-nous avec le père Thomas Deman, o.p. [89].

Quelques conclusions se dégagent de l'examen qu'on vient de faire.

1. Le *De Sermone Domini in monte* de S. Augustin a exercé une influence assez considérable sur l'exposé thomiste d'un bon nombre de doctrines morales. On peut même croire que S. Thomas, même s'il n'y trouvait pas la primauté et l'omniprésence de la béatitude céleste, s'en

83 « Videtur ergo mihi etiam septiformis operatio Spiritus Sancti, de qua Isaias loquitur, his gradibus sententiisque congruere. Sed interest ordinis : nam ibi enumeratio ab excellentioribus cœpit, hic vero ab inferioribus » (lib. I, c. 4, n. 11 : *PL*, 34, 1234). Voir *supra*, p. 65*.

84 *In III Sent.*, dist. 36, q. unica, a. 3, obj. 3 : « Præterea. Augustinus dicit *De sermone Domini in monte* quod ab uno dono paulatim fit processus ad aliud. »

85 I-II, 68, 7; 69, 2; II-II, 8, 7; 9, 4; 19, 12; 45, 6; 52, 4; 121, 2; 139, 2.

86 II-II, 19, 9 et 12.

87 I-II, 69, 1, arg. 1 et 4, arg. 3.

88 I-II, 69, 1, ad 1; 2, ad 3; 3, ad 3; II-II, 83, 9, ad 1 et 3.

89 Ce sont les derniers mots de l'ouvrage *Le traitement...* (*supra*, note 1), p. 125.

est cependant inspiré dans l'organisation de la *II^a pars* en fonction de la béatitude et des vertus auxquelles se rattachent dons et béatitudes.

2. Il nous est apparu que l'information patristique de S. Thomas, particulièrement en ce qui concerne les œuvres de S. Augustin, a fait des progrès remarquables au cours de sa carrière. A propos de quelques points particuliers, il nous a semblé que les citations d'Aristote diminuaient à mesure qu'on approchait des œuvres de la maturité du saint docteur dont les exposés se rattachent plus explicitement à la tradition patristique et scripturaire.

3. Selon toute vraisemblance, cette évolution est due aux lectures occasionnées par la rédaction de l'*Expositio continua* sur les Évangiles, car les citations rencontrées dans les œuvres ultérieures y avaient été transcrites. Il faut ajouter cependant, d'après l'examen qu'on vient de faire, que S. Thomas ne se contente pas toujours de puiser dans cet arsenal de citations patristiques et qu'il va parfois vérifier sur les textes mêmes des Pères.

4. On peut dater avec exactitude l'époque où S. Thomas se familiarisa avec cette œuvre de S. Augustin. Tandis que durant le premier séjour parisien il ne semble en connaître que ce que la *Glose* en avait retenu, lors de la rédaction de l'*Expositio continua super Matthœum* à Rome (1264) il manifeste en avoir une connaissance de première main. Cette constatation fournit un argument assez important pour reporter avant le premier séjour italien la *Lectura super Matthœum* [90].

[90] Ce n'est pas le lieu d'examiner cette question pour elle-même (voir R. Guindon, o.m.i., *Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin*, Ottawa, 1956, p. 151-153). Je prévois lui consacrer un article avant trop longtemps dans lequel je tiendrai compte de l'opinion des pères F. Pelster, s.j., et Th. Eschmann, o.p. (*The Quotations of Aristotle's Politics in St. Thomas' "Lectura super Matthœum"*, dans *Med. Studies*, 18 [1956], p. 238-240). Je signale, pour l'instant, que le *De Sermone Domini in monte* n'est cité dans le *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* que par l'entremise de la *Glose sur S. Matthieu* (*Opuscula Theologica*, t. II, ed. R. M. Spiazzi, o.p., n. 343 et n. 379). Même si l'on ne savait par ailleurs que cette œuvre appartient au tout début de la carrière de S. Thomas, cette constatation serait un indice de son antériorité par rapport à l'*Expositio continua super Matthœum* (1264) puisqu'on a constaté que S. Thomas rectifie ou précise les attributions dès qu'il s'en rend compte. De même, l'absence totale de citations de l'ouvrage de S. Augustin dans le *De Veritate* (voir *supra*, p. 68*) s'explique, du moins en partie, en raison de la date de sa composition. Les autres œuvres qui contiennent des citations du *De Sermone Domini in monte* sont unanimement considérées comme postérieures à 1265 : *De Malo*, q. 2, a. 4, s.c.; a. 5, s.c. 1 (cité *supra*, p. 74*); q. 3, a. 12, c.; a. 14, c. (cité *supra*, note 52); a. 15, obj. 4; q. 4, a. 6, ad 3. *De perfectione vitæ spiritualis* (*Opuscula Theologica*, II), c. 16, n. 653 et c. 18, n. 668. *De Caritate*, a. 8, ad 5 et a. 12, c. *Quodl.* 4, q. 12, a. 1 [23], obj. 22 et 23; a. 2 [24], ad 13; *Quodl.* 6, q. 7, a. unicus [12], ad 1; *Quodl.* 12, q. 22, a. 2

L'étude des sources de S. Thomas est à peine entamée [91]. Elle fournira, n'en doutons pas, l'une des meilleures façons de pénétrer par l'intérieur dans l'âme de celui que Dieu préparait à être le docteur commun de son Église.

Roger GUINDON, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

[34], c. A ma connaissance, les commentaires sur les épîtres de S. Paul ne contiennent que quatre citations du *De Sermone Domini in monte* : *In Rom.*, c. 2 *(bis)*, c. 14; *In I Cor.*, c. 6, lect. 2. Vérification faite, toutes ces citations se trouvent déjà dans l'*Expositio continua super Matthæum*. Le *Compendium theologiæ* a été signalé *supra*, note 43.

91 Voir G. GEENEN, o.p., *Saint Thomas et les Pères*, dans *Dict. Théol. cath.*, t. 15, col. 746 *in fine*.

Valeurs ou Dieu?

La notion de valeur est ancienne. Les Grecs l'ont connue aussi bien que les scolastiques. Seulement, au lieu de parler des valeurs, ils ont parlé des biens, des perfections. Mais la philosophie des valeurs dont on parle depuis Lotze est nouvelle.

Cette philosophie, qu'on considère parfois comme la dernière venue parmi les disciplines philosophiques, intéresse par bien des raisons la philosophie chrétienne. D'abord, lors de son apparition, elle était une alliée utile contre la pensée matérialiste et positiviste. Mais l'intérêt principal que la philosophie chrétienne portait sur la philosophie des valeurs originait d'autres raisons : des problèmes que cette nouvelle philosophie a soulevés.

Il s'agit surtout de deux thèmes. Le premier est un problème ontologique qui concerne la manière d'être de la valeur. Dans la philosophie de Lotze, les valeurs se distinguent irréductiblement des êtres du monde réel par leur manière d'être : les choses réelles « existent », les valeurs, soit logiques, soit éthiques, « valent », sont « valables ». Cette séparation radicale de l'être et des valeurs devient encore plus accentuée dans le néokantianisme axiologique de Baden (Windelband, Rickert). Ceci paraît dans la distinction fondamentale entre science nomothétique et idiographique chez Windelband, et chez Rickert dans le rôle que la valeur joue dans la connaissance : c'est la valeur qui est la mesure de notre connaissance, non pas l'être réel.

A côté de l'ontologie, la théorie des valeurs a fait sentir une influence très remarquable dans la philosophie morale. Il s'agit ici surtout de deux noms : Max Scheler et Nicolaï Hartmann. Dans l'éthique, l'influence des valeurs était fort bienfaisante. On peut parler d'un renouveau de l'éthique. Cependant, l'apparition des valeurs, dans le domaine moral, soulevait certains problèmes. On se demandait s'il n'était pas utile de transformer la morale chrétienne, basée jusqu'ici sur les commandements ou sur les vertus, en une morale fondée désormais sur les valeurs. Dans l'éthique, enfin, de Nicolaï Hartmann, le caractère autonome et absolu des valeurs a conduit à une incompatibi-

lité des valeurs et de Dieu. Hartmann arrive à cette conclusion à la fin de son éthique, que Dieu et les valeurs s'excluent l'un l'autre. Il aboutit à un athéisme moral.

Une telle conclusion ne peut nous laisser indifférents. Et parce que, de plus, cette question jette en même temps une lumière sur les valeurs, surtout en ce qui concerne leur manière d'être, nous jugeons que la thèse de Hartmann sur l'opposition des valeurs et de Dieu mérite d'être examinée de plus près.

Dans un article, paru dans cette même revue, nous avons exposé les grandes lignes de la philosophie de N. Hartmann [1]. Ce qui nous dispense d'en parler de nouveau. Nous avons donné, dans le même article, un résumé assez détaillé de sa philosophie morale, ainsi qu'une description de la notion de la valeur chez Hartmann. Là, nous avons énuméré les cinq antinomies que Hartmann voit entre l'éthique et la morale religieuse. L'antinomie dont nous voulons parler ici — celle de la valeur et de Dieu — figure parmi ces cinq antinomies. Laissant à côté les quatre autres, voyons donc immédiatement comment Hartmann établit cette opposition des valeurs et de Dieu.

Toute éthique digne de ce nom — dit Hartmann — doit être basée sur l'*autonomie des valeurs*. Cette autonomie veut dire que les valeurs « valent » par et en elles-mêmes et non pas par quelque chose en dehors d'elles-mêmes. D'où il s'ensuit qu'on ne peut déduire les valeurs d'aucune autorité ni commandement ou volonté supérieures. Autrement leur évidence ne serait ni absolue, ni *a priori*; or, dans le sentiment de valeur, elles se montrent telles [2].

Contrairement à l'éthique, la religion professe la *théonomie des valeurs* : les valeurs morales sont, pour elle, basées sur les préceptes divins. C'est-à-dire : les valeurs sont « valables » non par et en elles-mêmes, mais en vertu du commandement divin. Les valeurs absolues et autonomes de l'éthique, dans la morale religieuse, deviennent relatives et hétéronomes [3].

Cette hétéronomie ne peut être atténuée si l'on dit : « Dieu ne commande que ce qui est de la valeur » ou bien : « La valeur, c'est Dieu lui-même » ou : « Toutes les valeurs morales sont fondées en Dieu qui

1 *Nicolaï Hartmann, 1882-1950,* dans *R.U.O.*, 23 (1953), p. 36* et suiv.
2 *Ethik,* 3e éd., p. 812.
3 *Ibid.*, p. 813.

est la valeur suprême. » Ces explications ne peuvent pas sauvegarder la subsistence idéale des valeurs. Donc l'antinomie demeure. Même en ce cas où entre valeur et commandement religieux il n'y a aucune différence matérielle, c'est-à-dire quand éthique et religion prescrivent la même chose. Dieu ne serait plus Dieu, s'il y avait quelque chose dans le monde, conçu et créé par lui, qui aurait sa valeur indépendamment de Dieu. Ce qui vaut aussi pour les valeurs morales. Et si, *per absolutum*, il y avait des valeurs indépendantes de Dieu, il faudrait nécessairement que Dieu les nie ou les ratifie [4].

Cependant, les valeurs n'ont besoin d'aucune autorité. Leur évidence et leur obligation irréfutables sont basées sur leur matière. Personne, ni même Dieu, ne pourrait donner aux valeurs leur évidence et l'obligation qu'elles nous imposent, si elles ne les avaient pas déjà d'elles-mêmes [5].

Dieu donc n'a rien à faire au sujet des valeurs. Il pourrait peut-être accentuer l'obligation des valeurs. Mais ceci ne serait pas constituer les valeurs. Et s'il donnait un ordre quelconque qui ne serait en même temps l'ordre d'une valeur, ce précepte pourrait être accepté, de la part de l'homme, comme une règle, mais il ne serait pas un commandement moral émanant de la valeur et perçu dans le sentiment de valeur [6].

Pour comprendre la portée de cette thèse de Hartmann et pour lui répondre, il semble nécessaire d'examiner sa doctrine sur l'*ordre idéal* dont les valeurs font partie.

Pour Hartmann, l'être *(Sein)* ne peut être identifié simplement avec l'être réel. Il comprend aussi l'être idéal. L'être a donc deux ordres : l'ordre réel et l'ordre idéal. Les marques de l'être réel sont : son caractère temporel et son individualité. De l'ordre idéal Hartmann ne parle pas avec une telle précision. Pour le moment, disons que l'ordre idéal de Hartmann est à peu près celui de Platon qui fut le premier à découvrir ce monde outre l'ordre réel.

L'ordre idéal se divise, d'après Hartmann, en quatre espèces d'objets idéaux : celle des objets mathématiques, logiques, des essences et des valeurs.

4 *Ibid.*
5 *Ibid.*
6 *Ibid.*

Parmi les quatre espèces d'objets idéaux, ce sont les *objets mathématiques* qui se prêtent le mieux à l'étude pour connaître l'ordre idéal. Car l'existence de l'ordre idéal est difficile à saisir, étant presque imperceptible et latent en arrière de la réalité crue. C'est aussi de là que nous n'avons aucune notion primaire, c'est-à-dire directe de l'ordre idéal, mais seulement secondaire, réfléchie. Nous le découvrons par l'analyse des énonciations ou jugements, surtout mathématiques.

L'analyse de tels jugements nous révèle trois choses des objets idéaux : 1° l'ordre idéal a sa subsistence gnoséologique (*gnoseologisches Ansichsein*) ; 2° il a sa subsistence ontologique ; 3° il a une manière d'être différente de celle des êtres réels, autrement dit : il a son idéalité.

Voyons d'abord la question de la subsistence gnoséologique, c'est-à-dire : les objets idéaux ne sont pas de purs produits de l'intelligence, mais ils subsistent indépendamment d'elle.

Considérons des énonciations mathématiques, comme par exemple : $a^\circ = 1{,}3^6 = 729$. Dans ces cas, selon Hartmann, il ne s'agit pas seulement d'une apparence d'un jugement existentiel *(Existenzialurteil)*, mais de l'existence véritable de celui qui est exprimé dans le jugement. Autrement dit : il ne s'agit pas de l'existence logique du jugement, mais de l'existence de l'objet mathématique, contenu dans le jugement, mais indépendant de lui [7]. Quand je dis : $a^\circ = 1$, le fait que j'exprime n'est pas moins indépendant de ma connaissance que celui que j'exprime quand je dis : le poids atomique de l'hydrogène est 1. Car quand on met la *copula* entre le sujet et le prédicat, le jugement ainsi formé ne dit pas que le *concept* du sujet est tel ou tel, mais que le sujet même est tel ou tel. C'est la nature transcendante du jugement qui prouve l'être indépendant de l'objet mathématique de toute position mentale.

Autre argument pour la subsistence gnoséologique des objets idéaux est la notion de la vérité. Personne ne pourrait nier que les jugements mathématiques sont vrais. Mais la vérité est l'adéquation de l'esprit et de la chose connue. Si donc, outre le concept et le jugement il n'y a pas un être quelconque, toute distinction du vrai et du faux devient illusoire [8].

Mais il ne suffit pas seulement à prouver la subsistence gnoséologique de l'objet idéal. Le sceptique pourrait dire que les vérités

7 *Zur Grundlegung der Ontologie*, 3e éd., p. 245.
8 *Ibid.*, p. 248.

mathématiques ont leur origine dans les lois subjectives de la connaissance. Il faut donc prouver qu'il ne s'agit pas d'une subsistence apparente seulement, mais d'une subsistence véritable, d'une subsistence ontologique.

Le caractère ontologique de l'ordre idéal se manifeste selon Hartmann dans son rapport à l'ordre réel. Nous voyons, en effet, que les lois mathématiques, bien que perçues dans une intuition pure et intérieure seulement, sont valables aussi dans les relations du monde extérieur, expérimental [9]. Également, nous constatons que les lois mathématiques, tout en régissant aussi l'ordre réel, ne sont qu'en puissance des lois de l'ordre réel. Ce qui veut dire : pour ces lois il est indifférent si ce monde qu'elles régissent existe ou n'existe pas [10]. Ce trait des êtres idéaux est appelé par Hartmann : *indifférence* de l'ordre idéal à l'égard de l'ordre réel. Il la considère comme un argument péremptoire pour la subsistence ontologique de l'ordre idéal.

Mais s'il est vrai que les lois mathématiques sont aussi des lois de l'ordre réel, il est évident qu'elles ne peuvent pas avoir leur origine dans la position de la conscience. Les lois entitatives *(Seinsgestzlichkeit)* ne peuvent venir que de l'être *(Seinscharakter)*.

Cependant, l'être idéal est différent, dans sa manière d'existence, de l'être réel. A l'objet idéal appartient un être idéal propre à lui.

L'existence propre ou idéalité, Hartmann la découvre d'abord de la manière *a priori* de la connaissance des objets idéaux. La connaissance *a priori* est, par sa notion, nécessaire et universelle; elle embrasse tous les sujets qui lui appartiennent, sans les avoir affrontés individuellement. Cependant, la connaissance *a priori* ne vise pas *de soi* les cas individuels, mais seulement le contenu idéal du jugement. De plus, ce contenu est un objet précis et complet pour cette connaissance. Notre intelligence en est parfaitement satisfaite et elle n'attend pas qu'outre le contenu idéal quelque chose — des objets réels, par exemple — émerge encore [11]. On peut donc dire qu'il y a une connaissance *a priori* des objets qui ont certainement leur propre subsistence. Mais cette subsistence n'a rien à faire avec la subsistence des êtres réels. Conséquemment, leur subsistence est idéale.

9 *Ibid.*, p. 263.
10 *Ibid.*, p. 263.
11 *Ibid.*, p. 278.

Un deuxième argument pour l'idéalité des objets mathématiques est selon Hartmann la relation des mathématiques pures et appliquées. Il est certain, dit-il, que les mathématiques pures s'étendent au-delà du domaine de l'ordre réel. En mathématiques pures on parle du nombre imaginaire et des espaces noneuclidiens, dont la réalité ne nous dit rien. Ce qui démontre que l'ordre idéal n'est pas entièrement absorbé par l'ordre réel. C'est très important. Car s'il y avait une adéquation parfaite entre ordres réel et mathématique, on pourrait douter de la subsistence idéale des objets des mathématiques. Mais où l'être mathématique dépasse l'ordre réel, son indépendance idéale se montre évidemment [12].

Hartmann voit une troisième raison pour l'existence idéale propre des objets idéaux dans l'indifférence de ceux-ci à l'égard du monde réel. L'être idéal — par exemple, les lois mathématiques — est indifférent à ce qu'il soit réalisé ou non dans l'ordre réel. Ce qu'on ne peut pas dire des êtres réels, car ils présupposent toujours la structure idéale [13]. C'est ainsi que Hartmann arrive à l'affirmation de la subsistence gnoséologique et ontologique de l'ordre idéal et de sa manière d'être propre à lui.

* * *

Après de telles affirmations, il est tout naturel, si nous adressons la question à Hartmann : Où cet ordre idéal *existe*-t-il ? Dans le monde idéal de Platon peut-être ? On s'attendrait à une semblable réponse. Mais Hartmann ne veut pas, curieusement, accepter l'idéalisme de Platon. D'autant plus curieusement que, dans son *Ethik*, il paraît adopter un platonisme authentique. Cependant, dans son *Zur Grundlegung der Ontologie*, il prend nettement position contre l'idéalisme de Platon.

Que l'ordre idéal ait son « être » propre, ce n'est nullement douteux pour Hartmann. Mais le rapport entre être idéal et être réel n'est pas tel que Platon l'a pensé. Il n'y a aucun *chorismos*, aucune séparation. On ne peut pas parler d'une sorte de suspension des objets idéaux *(Schweben der Sphäre)* au-dessus des objets réels. L'ordre idéal ne constitue pas un ordre à part [14].

12 *Ibid.*, p. 279.
13 *Ibid.*, p. 280.
14 *Ibid.*, p. 285.

En quoi donc consisterait cette idéalité ? Elle consiste selon Hartmann dans l'*indifférence* de l'objet idéal quant à ses réalisations concrètes dans l'ordre réel. Mais l'ordre idéal a sa subsistence seulement dans l'ordre réel; il a sa subsistence *(Ansichsein)* exclusivement par le fait qu'il est contenu dans l'être réel [15]. Ces phrases contiennent l'essentiel de la doctrine hartmannienne sur l'être idéal, il faut les expliquer plus amplement.

L'être idéal — comme dit Hartmann — a deux aspects. On peut le considérer comme l'objet de pure intuition. Là, l'objet idéal nous montre nettement son indifférence envers le monde réel. C'est-à-dire : pour l'être idéal, il est parfaitement indifférent qu'il se réalise ou non; qu'il devienne la structure essentielle de l'être réel ou non; que la réalité lui corresponde ou non. Nous voyons, de ce côté, que l'être idéal se place au-dessus de l'ordre réel *(das ideale Sein dem realen übergeordnet)* et qu'il a une subsistence indépendante de ce dernier [16]. C'est ce qu'a vu Platon, et qui l'a forcé à attribuer une existence réelle à l'ordre idéal.

C'est pourquoi ce premier aspect de l'être idéal doit être complété par un deuxième, que Hartmann appelle ontologique. Selon ce deuxième aspect, l'être idéal est contenu dans l'être réel. Il y est contenu comme l'universel *(Allgemein)*, mais son caractère idéal, qui lui est propre, n'apparaît qu'en des cas où le règne idéal s'étend outre l'ordre réel, par exemple, dans le cas des nombres imaginaires des mathématiques et dans les valeurs qui ne deviennent jamais parfaitement réalisées [17]. Cet aspect ontologique ne permet pas la « substantialisation » *(Verselbständigung)* de l'ordre idéal, comme s'il était suspendu au-dessus de l'ordre réel. Mais permet l'idéalité en tel sens que l'objet idéal est indifférent par rapport au nombre, au mode de sa réalisation dans l'ordre réel [18].

Peut-être comprendrons-nous mieux sa pensée à ce propos, si nous examinons comment il reprend la « querelle des universaux ». Car en réalité, c'est l'ancienne question qui revient ici, sous une forme moderne.

15 *Ibid.*
16 *Ibid.*
17 *Ibid.*, p. 279, 286; voir *Ethik*, p. 151.
18 *Zur Grundlegung der Ontologie*, p. 286.

Hartmann rejette carrément le nominalisme qui tient l'universel — l'être idéal de Hartmann — pour une pure fiction, privé de tout être [19].

Également, il n'accepte pas le réalisme du moyen âge, que nous appelons mitigé. Il lui reproche d'affirmer que le contenu idéal est pleinement immergé dans l'être réel, et que pour cette raison, il faut un procédé tout à fait spécial pour que nous puissions le considérer dans son idéalité pure. Il pense ici à l'abstraction. Le réalisme mitigé, selon Hartmann, ne connaît donc pas l'idéalité « libre » *(freie Idealität)*; celle qui peut être connue immédiatement, dans son idéalité pure, sans avoir besoin de connaître l'être réel. Le réalisme mitigé reconnaît seulement l'idéalité « adhérente » *(anhängende Idealität)* qu'on connaît par l'intermédiaire de l'objet réel concret [20].

L'autre forme de l'idéalisme, celui de Platon, voit juste quand il se prononce — contre l'idéalisme mitigé et le nominalisme — pour l'être indépendant *(das selbständige Sein)* des objets idéaux. Mais on ne peut l'approuver quand il attribue à l'être idéal une existence réelle, véritable, dont la réalité ne serait que l'ombre et l'image. Que l'être idéal soit placé dans le règne des idées ou dans l'intelligence divine, c'est la même chose pour Hartmann [21].

Comment peut-on donc formuler sa réponse sur ce sujet un peu compliqué ? Les objets idéaux ne sont pas *ante res*, ni seulement *post res*, dans notre intelligence, mais ils sont *in rebus*. Cependant, ils ne sont pas absorbés par l'être réel; plutôt, ils l'embrassent *(umfassen)*. Puis, ayant leur être idéal propre, on ne peut les identifier simplement avec la nature commune *(Gemeinsame)* des êtres réels. L'idéal se trouve émergé dans l'objet réel au-dessus de l'être réel, et en vertu de son émersion nous pouvons parler d'un certain être idéal propre. De cette manière, pense Hartmann, toute interprétation fausse sera exclue parce que, d'une part, la subsistence idéale marque une existence différente de l'existence de l'être réel; mais, d'autre part, cet être idéal n'est pas un être indépendant, comme serait une substance, qui existe en elle-même *(nicht ein sebständiges oder gar substanzialisiertes Fürsich-bestehen)* [22].

19 *Ibid.*, p. 274.
20 *Ibid.*, p. 275.
21 *Ibid.*
22 *Ibid.*, p. 282.

Nous ne serons pas surpris quand Hartmann dira — après avoir attribué un être propre aux objets idéaux — qu'il y a une manière propre de connaître les objets idéaux. Il appelle cette connaissance : *analyse phénoménologique.* Elle serait une connaissance *a priori* et différente de l'abstraction. Elle n'est pas négative, comme cette dernière, mais elle est une activité positive et spontanée. C'est-à-dire : elle passe outre à ce qu'elle trouve dans l'être réel singulier. Car dans l'être singulier se trouve véritablement aussi l'universel en raison de la structure essentielle de celui-là. Et l'analyse phénoménologique fait abstraction non seulement des notes contingentes qui accompagnent l'universel dans l'être singulier, mais elle voit en même temps que l'universel, ou bien la structure essentielle, est indifférente à l'égard des possibilités où l'universel s'est réalisé ou sera réalisé. Et c'est précisément cette indifférence du contenu idéal qui serait le signe que l'universel est saisi dans son idéalité [23].

* * *

Le *règne des valeurs éthiques* est un parmi les règnes de l'ordre idéal. Ce que nous avons dit des objets idéaux est valable, essentiellement, aussi des valeurs. Mais, étant donné le caractère propre des valeurs morales, certaines considérations spéciales s'imposent.

D'abord il faut parler de la relation entre la valeur et l'ordre réel. Les essences, les lois de la logique et des mathématiques se vérifient complètement et nécessairement lors de leur réalisation dans l'ordre réel. Les valeurs, elles, ne se réalisent pas toujours complètement et nécessairement dans la réalité. La raison en est que les valeurs ne déterminent pas immédiatement le réel. Elles sont plutôt des critères, en comparaison desquels l'acte devient « valeureux » ou sans valeur [24]. Et il faut ici noter que la réalité difforme de la valeur ne porte aucune atteinte à la valeur même. En ce fait se manifeste l'indifférence de la valeur morale à l'égard du cas individuel, l'indifférence qui marque en même temps la subsistence idéale de la valeur.

On a dit tout à l'heure que la manière de connaître la valeur n'est pas l'abstraction, mais une *intuition a priori.* Les valeurs confirment cette thèse, car il est impossible — dit Hartmann — d'abstraire la valeur

[23] *Ibid.*, p. 289.
[24] *Ibid.*, p. 305.

des cas réels. Comment pourrait-on abstraire quelque chose de là où cette chose ne se trouve pas ? Or, les valeurs ne se réalisent jamais parfaitement dans les cas réels, par conséquent, elles ne s'y trouvent pas non plus [25]. De même, pour juger si la valeur se trouve dans la réalité ou non, il faut déjà avoir — comme mesure — la notion de la valeur. On peut donc dire que la connaissance de la valeur est plus strictement et plus absolument *a priori (strengerer und absoluterer Apriorismus)* que la connaissance des autres objets idéaux [26].

La connaissance *a priori* des valeurs, cependant, ne rend pas inutile l'étude de la réalité éthique. Devant l'acte moral concret, l'homme éprouve une réaction spontanée, la réponse à la valeur *(Wertantwort)* réalisée dans l'acte. Dans cette réponse, se fait un contact immédiat avec la valeur, appelé aussi « sentiment de valeur » *(Wertfühlen)*, qui saisit la valeur d'une manière immédiate et *a priori* dans sa subsistence idéale [27].

Enfin, une troisième remarque qui entre davantage dans notre sujet: *l'autonomie* des valeurs morales. L'autonomie des valeurs veut dire pour Hartmann leur caractère *a priori* et leur être absolu.

Quand Hartmann établit son antinomie, il ne donne pas la définition de ces notions. Il semble, cependant, que le caractère *a priori* de son *Ethik* se rapporte à la manière de connaître la valeur dont nous venons de parler : le sentiment de valeur, par lequel *a priori*, sans recours à l'expérience relative aux actes moraux réels, nous saisissons la valeur et en même temps sa « validité » et l'obligation qu'elle impose par elle-même.

L'être absolu des valeurs semble avoir deux significations. Il signifie d'abord l'être absolu éthique. Ceci veut dire que la valeur est réellement telle que sa vision *a priori* nous la montre. Elle n'est donc pas subjective, fondée seulement sur l'appréciation du sujet. Elle n'est pas non plus relative, jugée bonne parce qu'elle convient aux fins particulières de quelqu'un [28]. L'être absolu de la valeur peut être considéré, deuxièmement, comme réalité ontologique. Cela signifie qu'on ne peut pas déduire la valeur des êtres réels qu'elle rend

25 *Ethik*, p. 151.
26 *Zur Grundlegung der Ontologie*, p. 306.
27 *Ibid.*, p. 307.
28 *Ethik*, p. 139, 141.

« valeureux », des êtres sur lesquels elle se réalise. La valeur a sa subsistence idéale propre. Nous avons vu tout à l'heure cette subsistence idéale des valeurs et des autres objets idéaux.

Il faut ici noter que nous trouvons un changement important chez Hartmann au sujet de la subsistence des valeurs, si nous comparons l'*Ethik* avec le *Zur Grundlegung der Ontologie.* Dans l'*Ethik,* Hartmann semble adopter un platonisme pur, qui devient très mitigé dans l'*Ontologie.*

Nous lisons dans l'*Ethik* : l'être idéal de la valeur est d'une importance primordiale. Il ne signifie pas seulement que la valeur est *a priori* et dotée d'un être absolu (éthique). Il signifie qu'il y a un règne des valeurs subsistant en soi-même *(ein an sich bestehendes Reich der Werte)*; qu'il existe un *cosmos noètos,* au-delà de l'être réel et en dehors de la conscience. Il y a une sphère idéale qui n'est ni arbitrairement construite, inventée ou rêvée, mais qui existe véritablement et que nous pouvons saisir dans le sentiment de valeur [29].

Nous trouvons, au contraire, dans l'ontologie : les valeurs, comme telles, ne se présentent pas comme des objets séparés, elles ne sont que des qualifications au fond des objets réels *(akzentgebender Hintergrund der Realobjekte)* [30].

* * *

Au début de l'article nous avons dit que l'antinomie affirmée par Hartmann entre les valeurs et Dieu ne peut nous laisser indifférents. Je pense que l'exposition plus détaillée du problème ne fait que confirmer cette opinion.

Il nous paraît utile, avant de procéder à la critique, de récapituler — à la lumière de ce qui a été dit jusqu'ici — le sens de l'antinomie.

Il est sûr — dit Hartmann — qu'il y a des valeurs. Elles sont autonomes, *a priori,* absolues. Elles se suffisent pleinement, aussi bien dans l'ordre de connaissance que dans l'ordre d'action. Si elles se suffisent aussi dans l'ordre d'existence, ceci n'est pas tellement clair, mais, en tout cas, elles ont une certaine subsistence. L'autonomie est de l'essence de la valeur. Si elle n'était pas autonome, elle cesserait d'être valeur. Mais l'admission de Dieu, comme être absolu, détruirait

[29] *Ibid.,* p. 156.
[30] *Zur Grundlegung der Ontologie,* p. 308.

— *ipso facto* — l'autonomie de la valeur. Car si Dieu existe, la valeur a son fondement et sa source en lui; c'est-à-dire : elle n'est plus autonome. Et si elle n'est pas autonome, elle n'est pas valeur non plus.

Pour mieux comprendre la portée du problème, voyons précédemment quelle est la relation entre valeur, précepte moral et l'Absolu respectivement; et examinons comment Hartmann considère cette relation et comment la considère la philosophie chrétienne.

Prenons, par exemple, le commandement : « Père et mère tu honoreras ! » Quant au fondement de ce précepte, la morale chrétienne dit que la raison droite, c'est-à-dire la raison pratique qui possède les fins des vertus morales, voyant les termes : père, mère, honorer, forme immédiatement le jugement : il faut honorer son père et sa mère. Elle voit la relation immédiate d'une telle proposition avec le premier principe pratique : il faut faire le bien et éviter le mal.

Si, maintenant, nous réfléchissons sur le précepte, nous apercevons qu'il est nécessaire, absolu, qu'il n'est pas une création de la raison, mais la raison l'a découvert. Et parce qu'il n'y a pas de précepte qui subsisterait en lui-même, nous comprenons également qu'il doit tirer son origine d'un être substantiel raisonnable. C'est ainsi que nous pouvons arriver des préceptes nécessaires, absolus et éternels de la loi morale à leur fondement qui est la raison divine, étant l'Auteur non seulement du monde statique, mais aussi le Maître du monde dynamique, des actions, des mouvements [31].

Cette manière de voir nous montre comment l'ordre moral n'exclut pas Dieu, mais l'exige. C'est aussi de cette manière que saint Augustin voulait montrer, à l'aide des vérités éternelles, l'existence de Dieu. On voit également comment on peut fonder le précepte moral sans être obligé de recourir à la notion de la valeur. Mais, même en ce cas, on peut assurer une place aux valeurs dans le système moral. On peut dire que le contenu du précepte « Père et mère tu honoreras » est ce bien particulier qui se trouve dans la piété envers les parents. A tout précepte moral appartient donc un bien moral spécial, une certaine valeur, et le précepte peut être considéré comme l'expression de cet ordre qui émane de la valeur.

31 I^{a}-II^{ae}, q. 93, a. 1.

Cette valeur, exprimée dans le précepte moral, serait une idée universelle, qui — comme toutes les idées universelles — serait le résultat de l'abstraction. Nous l'obtiendrions par la considération de nos actions et de celles des autres où, par exemple, la piété envers les parents se manifesterait. Et parce que le fondement dernier de nos idées est l'intelligence divine, les idées des valeurs doivent aussi avoir leur fondement dans les idées divines. On peut ici rappeler ce que saint Thomas dit des vertus exemplaires [32].

Tout ceci prouve que, selon notre manière de penser, les valeurs n'excluent aucunement Dieu, mais elles l'exigent.

Hartmann jette une base totalement différente au précepte et à la valeur morale. Selon lui, en n'importe quelle situation éthique, qu'il s'agisse de désir, d'intention, de délibération, d'élection, d'action, dans notre conscience nous expérimentons toujours un phénomène accompagnateur, qu'il appelle sens ou sentiment de valeur *(Wertfühlen)*. Ce sentiment saisit immédiatement la valeur en question et l'obligation qu'elle impose et qui commande comment on doit désirer, vouloir, choisir, agir. Le précepte d'honorer ses parents est donc pour Hartmann le précepte qui émane de la valeur de piété envers les parents. L'obligation qu'elle comporte au moment où l'homme doit agir, Hartmann l'appelle le « devoir-agir » *(Tunsollen)* de la valeur. Mais il sait que ce « devoir-agir » ne subsiste pas en lui-même. Il cherche donc sa source. Et il lui semble que cette source est le « devoir-être » idéal *(Seinsollen)* de la valeur. Ce « devoir-être », enfin, prend son origine dans la structure, contenu, matière de la valeur, par lesquelles la valeur se place dans le règne idéal subsistant.

Nous voyons ainsi que la valeur est, sans doute, le fondement ultime du précepte moral quant à la force d'obligation (autonomie axiologique). Mais Hartmann va plus loin. Si on cherche quel est ce fond substantiel dont le précepte dépend, il faut répondre de nouveau : c'est la valeur. Nous découvrons ici l'autonomie ontologique de la valeur. Cette dernière nous montre les valeurs comme des objets éternels, nécessaires, indépendants du temps et de l'espace, ayant un être idéal. De tels objets n'exigent pas l'Absolu, mais ils l'excluent, car si l'Absolu existait, cela leur enlèverait également l'autonomie

32 I^{a}-II^{ae}, q. 61, a. 5.

axiologique et ontologique. C'est justement ce que Hartmann dit dans son antinomie.

Ce que nous avons dit jusqu'ici, nous montre clairement que l'antinomie des valeurs et de Dieu ne peut avoir son sens qu'en ce cas où la subsistence des objets idéaux, plus précisément celle des valeurs, est prouvée.

La *critique de l'antinomie* serait relativement facile, si nous avions affaire aux valeurs platoniciennes de l'*Ethik*. Mais nous savons que dans le *Zur Grundlegung der Ontologie*, Hartmann a revisé sa doctrine au sujet de la manière d'être des objets idéaux. Il y rejette nettement le platonisme. L'idéalité n'est pas une sphère quelconque suspendue au-dessus de l'être réel, mais elle est dans le réel. Il faut maintenant voir comment elle y est. Et de voir ceci, c'est une chose bien difficile.

Aussi Hartmann considère comme paradoxal que l'universel, qui est pour lui l'idéal, est contenu vraiment et intégralement dans le réel, cependant il n'est pas totalement absorbé *(geht nicht auf)* par ce dernier. Mais si nous lui demandons si cet universel, considéré dans sa subsistence idéale, a une existence indépendante ou non, nous attendons en vain une réponse claire et nette.

Si nous entendons Hartmann dire : la séparation de l'idéal du réel n'est possible que dans la raison [33], il semble que l'idéal ne soit pas indépendant du réel dans son existence. Mais Hartmann ajoute immédiatement que le lien entre idéal et réel n'est essentiel que pour le réel. D'autres textes parlent comme s'il fallait attribuer une existence indépendante à l'idéal dans l'être réel. Il parle expressément d'existence idéale [34]. Il dit plusieurs fois que l'être idéal est une manière d'être *(Seinsweise)* différente de celle de l'être réel. A l'être idéal appartient une connaissance propre, la connaissance *a priori*. Mais la connaissance est, pour Hartmann, un acte transcendant qui doit avoir un objet véritable [35]. Nous avons vu comment l'idéal s'étend parfois au-delà de l'ordre réel. Dans ces cas Hartmann permet même une « suspension » *(Schweben)* de l'ordre idéal au-dessus du réel et il dit que dans ces cas nous nous trouvons en face d'un platonisme rectifié.

33 *Zur Grundlegung der Ontologie*, p. 291.
34 *Ibid.*, p. 91.
35 *Ibid.*, p. 292.

Une fois Hartmann parle de l'être idéal comme d'un être considéré ontologiquement [36]. Une autre fois il dit que l'idéal, malgré son indifférence — qui serait une marque essentielle de son idéalité — n'est pas indépendant *(unselbständig)* ontologiquement. L'idéal a donc un être imparfait. Son indépendance n'est pas ontologique, mais seulement gnoséologique [37].

Ces textes nous montrent que la manière d'être idéale est une notion bien ambiguë chez Hartmann. On ne sait pas, enfin, si l'être idéal a une existence propre ou non.

Mais revenons à notre sujet principal : l'antinomie des valeurs et de Dieu. Quelles seront les conclusions dans l'un et dans l'autre cas ?

Si nous considérons la valeur comme un être idéal qui n'a pas sa subsistence propre, elle dépend nécessairement de l'être réel. C'est-à-dire : elle n'est pas autonome ontologiquement. Ceci admis, l'antinomie perd son sens, parce que, d'une part, il n'y a plus de valeur autonome (dans l'ordre ontologique) et, d'autre part, il n'est pas difficile de montrer comment l'être réel dépend de Dieu. Et si l'ordre réel dépend de Dieu, l'ordre idéal — dépendant du réel — dépendra, lui aussi, nécessairement de Dieu. Et tant que la dépendance de l'ordre réel de Dieu demeure, on ne peut pas sauver l'autonomie des valeurs, même en faisant appel à leur autonomie axiologique. Car il n'y a pas, même chez Hartmann, d'autonomie axiologique sans autonomie ontologique. L'analyse des notions : « devoir-agir » *(Tunsollen)*, « devoir-être » *(Seinsollen)*, contenu matériel idéal de la valeur, montre suffisamment cette vérité.

En un mot, si la valeur n'est pas autonome ontologiquement, elle ne l'est pas non plus axiologiquement. Et si c'est vrai, l'antinomie : autonomie ou théonomie des valeurs, a perdu sa signification.

Mais qu'arrivera-t-il si la valeur a une subsistence idéale propre dans le réel ? Il nous semble qu'une telle interprétation rencontre des contradictions insolubles.

D'abord, cela mettrait fin à l'unité des choses et des actions, qui vient de l'unité de l'acte d'exister *(tot sunt entia quot sunt actus existendi)* : si à côté de l'existence réelle il y a aussi une existence idéale dans le même être, il n'est pas un, mais deux.

[36] *Ibid.*, p. 266.
[37] *Ibid.*, p. 317.

Deuxièmement, l'être idéal, ayant son existence propre dans l'être réel, serait une chose superflue. Car si, comme le dit Hartmann, le contenu idéal a déjà reçu une existence réelle formant la structure essentielle de l'être réel, quel rôle aura-t-il encore dans ce dernier ? Il y serait sans raison d'être.

Troisième contradiction : dans le cas d'une subsistence propre de l'idéal dans le réel, le contenu idéal deviendrait individuel non seulement par la nature, qui fait part de l'existence réelle, mais aussi dans son idéalité. C'est-à-dire que l'idéal serait à la fois universel et individuel.

Enfin, si l'idéal se trouvait selon sa manière d'être propre dans le réel, il faudrait affirmer du même être deux séries de qualités contradictoires. L'être serait, d'une part, individuel, unique, ne se reproduisant jamais ailleurs et, d'autre part, universel, plusieurs fois réalisable et toujours existant.

Ces contradictions montrent que si nous considérons les valeurs comme des objets idéaux ayant leur existence propre dans l'être réel, elles deviendront non seulement des êtres ambigus, mais simplement impossibles. Et ce qui est impossible n'existe pas. Et si les valeurs ne peuvent pas exister de cette deuxième manière, elles ne peuvent pas être autonomes non plus, ni être en opposition non seulement avec Dieu, mais avec qui que ce soit. Ce qui veut dire : l'antinomie entre valeur et Dieu n'a pas de sens non plus dans cette deuxième interprétation de l'être idéal des valeurs.

Réfléchissant sur la doctrine de Hartmann de l'être idéal, nous découvrons que l'origine de son erreur se trouve dans son héritage kantien de la *connaissance a priori.* Il a adopté cette théorie dans l'interprétation néokantienne. Cette connaissance serait, d'une part, nécessaire et universelle, valide même pour le monde sensible et, d'autre part, elle n'aurait pas besoin de recourir aux sens et à la connaissance du monde expérimental. Si nous y ajoutons encore la thèse fondamentale de Hartmann de la transcendance de toute connaissance, il est logique de sa part d'affirmer l'existence des objets idéaux, nécessaires et universels aussi *a parte rei.* C'est aussi la raison pour laquelle il ne peut admettre l'abstraction des scolastiques. Car l'abstraction chez ces derniers ne constate pas l'universalité et la nécessité de l'être idéal ou

du concept, mais elle les fait; non pas d'une manière arbitraire, mais en se fondant sur cette nature qu'elle trouve commune aux êtres réels.

Si Hartmann admettait l'abstraction, il verrait comment tout ce qui le force d'assumer l'être idéal *a parte rei*, peut s'expliquer d'une manière satisfaisante.

Ainsi l'apriorité de la connaissance idéale vient du fait que nos concepts, quant à leur fondement, viennent des êtres réels. Rien d'étonnant donc, si dans les opérations mentales faites à l'aide de nos idées universelles, tout ce qui est valable des idées, dans les limites du contenu fondamental, est aussi valable des êtres réels dont les idées sont tirées.

C'est aussi la raison pour laquelle ce qui paraît à Hartmann *a priori* se montre comme un objet au plein sens du mot. L'élément matériel de tout concept est fondé de la part de l'objet réel, dans la nature commune de l'être réel. Et que dire du fait que l'idéalité semble être plus étendue que la réalité ? Ce n'est qu'un simple fait psychologique. Notre intelligence a la faculté combinative des idées ayant leur fondement dans le réel. Ainsi, par la combinaison et la négation, elle est capable de se faire des idées qui n'ont peut-être pas un fondement immédiat et rapproché dans le réel, mais qui en ont un médiat, éloigné.

Et comment peut-on expliquer cette indifférence que Hartmann considère comme le signe le plus caractéristique de l'être idéal ? Il est vrai qu'à chaque idée universelle correspond la nature des objets réels. Mais cette nature, concrète, n'est pas indifférente par rapport aux cas possibles individuels dans lesquels la même nature se réalise. Car, étant identifié à l'être réel singulier, elle est une nature singulière. Cet universel que Hartmann voudrait mettre dans l'être réel à côté de la nature essentielle, n'existe pas, comme nous l'avons montré. Il est vrai qu'il y a une indifférence de l'universel. Mais elle appartient à l'universel non pas tel qu'il est dans l'être réel, mais comme il est dans notre intelligence.

Il appert donc que la doctrine de Hartmann de l'être idéal et de la connaissance *a priori* doit être rejetée, et l'ordre idéal conçu par Hartmann n'existant pas, l'antinomie de l'autonomie et de la théonomie des valeurs tombe par le fait même.

* * *

Il est peut-être utile de rappeler ici une chose. Certains philosophes chrétiens acceptent un ordre de valeurs morales qu'ils ne considèrent pas comme des idées abstraites, mais comme des objets ayant un être différent de l'être réel. Ils considèrent donc les valeurs à peu près comme Hartmann dans son *Ethik*. Mais ces philosophes pensent que, même si les valeurs ont une subsistence idéale, elles doivent dépendre de Dieu.

Voici comment l'un d'eux explique, en ce cas, la dépendance de la valeur de l'Absolu [38].

Les valeurs, même subsistantes en quelque manière, exigent l'Absolu pour deux raisons principales. D'abord, comme dit aussi Hartmann, même si elles sont au-dessus de l'ordre réel, elles ont la tendance d'être réalisées dans le monde réel. D'autre part, nous trouvons que l'ordre réel est fait de telle sorte qu'il est destiné à recevoir, à réaliser, à porter les valeurs. Il y a donc une proportion et une coordination entre valeur et réalité. Cette coordination doit avoir sa raison suffisante. Mais cette raison suffisante ne se trouve ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux ordres. C'est donc un troisième qui les a coordonnés, et ce coordonnateur est l'Absolu.

L'autre chemin de la valeur à Dieu est l'appréciabilité de la valeur. On ne peut pas concevoir la valeur sans appréciation. Certes, chaque valeur est indépendante d'une appréciation concrète, *hic et nunc*, par une telle personne ou par telle autre. Mais on ne peut pas dire qu'elle soit indépendante de toute appréciation, de l'appréciation comme telle. Car c'est la nature de la valeur que d'être appréciable. Elle a une relation transcendentale, non pas à un acte d'appréciation d'un sujet quelconque concret, mais à un sujet qui l'apprécie *simpliciter*. Et ce dernier ne peut être que l'Absolu. Car lui seul est toujours et partout, éternellement, sans changement, au-dessus du temps et de l'espace et est capable de cette appréciation qu'exige la valeur comme telle *(simpliciter)*.

Ces deux argumentations montrent comment les valeurs n'excluent pas, mais exigent Dieu.

Pour revenir encore une fois à la thèse de Hartmann, il semble qu'il se laisse tromper, premièrement, par sa théorie de l'ordre idéal

38 A. Schütz, *A bölcselet elemei*, Budapest, 1940, p. 401 et suiv.

et, deuxièmement, par cette évidence qui caractérise les principes moraux fondamentaux. Mais s'il ne s'arrêtait pas là, s'il cherchait ce qui se trouve au fond de cette évidence, il verrait comment ces principes sont ancrés dans la notion du bien transcendental et que ce dernier se fonde sur la notion de l'être. Et cet être, objet immédiat de notre connaissance, est l'être créé, même si Hartmann ne veut pas l'apercevoir. Et s'il est créé par Dieu, les principes basés sur lui sont des préceptes de Dieu, donnés naturellement non par la bouche, mais par l'acte créateur. Donc, tant que Hartmann considérera Dieu comme un maître arbitraire, qui fait ses préceptes selon son bon plaisir, et tant qu'il ne comprendra pas que ces lois émanant des valeurs autonomes sont les lois de la législation créatrice, il ne verra pas la vérité de ces affirmations: Dieu ne commande que ce qui est bon; toutes les valeurs morales sont fondées en Dieu, suprême valeur du sacré.

Hartmann n'est pas parvenu, il me semble, là où Kant est arrivé à la fin de sa vie. En effet, dans son *Opus posthumum*, celui-ci parle ainsi : « L'impératif catégorique est l'idée d'un Législateur qui peut tout et commande tout. » Et voici une autre phrase de Kant : « Les remords de conscience sont la voix de Dieu dans la raison pratique. »

Mais aussi Hartmann doit admettre qu'il y eut peu de philosophes qui ont plus scrupuleusement défendu l'autonomie de la loi morale que Kant. Hartmann même se reconnaît son disciple à ce sujet. C'est dommage qu'il n'ait pas, sur ce point, suivi son maître jusqu'au bout.

Ladislas Pordán.
Rivière-au-Renard.

"The Two Stigmatists Padre Pio and Theresa Neumann"

Under this title, *The Radio Replies Press Society*[1] published a book of Fr. Charles M. Carty (printed in Ireland, 1956) on the extraordinary phenomena of the two famous Stigmatists now living: the former in the monastery of San Giovanni Rotondo in Italy, the latter in Konnersreuth in Bavaria. The author tries his utmost to convince the reader that the above mentioned phenomena are without any doubt supernatural, miraculous.

His book does not add any historical detail of importance to what has already been recorded by other writers. The author has not made any personal investigation either on Padre Pio or on Theresa Neumann, and there is no evidence that he had ever paid a visit to these Stigmatists. But he is not to be blamed for this. Fr. Gabriel of Mary Magdalen, O.C.D., in his excellent book on *Visions and Mysticism*[2] reminds emphatically that "in order to recognize the character of the visions [and the same holds good for all other extraordinary phenomena] one must be a *specialist* who knows perfectly the whole theology and religious psychology" (p. 62); whoever is not a "*specialist* in these matters should never undertake this task" *(ibid.)*. The same idea was already expressed in my first publications on Konnersreuth (1931, 1933). I insisted much on it again in my book *The Riddle of Konnersreuth* (pp. IX-XI) and in the article *Why write on Theresa Neumann?*[3] Fr. Carty, not being "a specialist" either in theology or in religious psychology, should therefore by no means be blamed for not having undertaken a serious study of the cases. Moreover, as it appears clearly from the *manner* in which he has written his book, from the *method* which he followed in discussing different problems, from the *sources* which he used, from the prayers and meditations of Padre Pio which he presented to the edification of his reader, the book is essentially of

1 St. Paul, Minnesota.
2 Paris, Lethielleux, 1955.
3 *The Irish Rosary*, July 1955; *The Priest*, Sept. 1956.

popular character. A scholar has nothing to learn from it. The author simply relates what he found in different authorities.

I. — THE AUTHORITIES.

Some of the authorities of Fr. Carty are reliable. Among these to mention is L. Witt in so far as he narrates Theresa's life "from her earliest youth in her own words". Those records were taken by him in 1926, when the reminiscences of Theresa were fresh. It is for this reason that Witt's history of Theresa's life is to be preferred to that of Dr. Gerlich and still more to that of Archbishop Teodorowicz. Great Catholic scholars, Lhermitte, professor of medicine in Paris, and late Fr. Dom Mager, O.S.B., professor of mystical theology, reproached the latter for having written a panegiric rather than a history. Many recent publications on Theresa Neumann, made by her devoties merit exactly the same reproach: they change deliberately many a fact in Theresa's life whenever it gives a pretext to unfavourable comments. They contain a great number of fables and legends — *ad maiorem Theresiæ gloriam*, to greater glory of Theresa. So, e.g., En. Boniface, in his book *Thérèse Neumann, la stigmatisée* [4] says that Theresa "excelled in everything" at school (p. 69); that on the day of her first Communion she was favoured with a supernatural vision at home and an ecstasy in the church (p. 71); that at least twelve times she received in her childhood Holy Communion from a distance through miracle (pp. 71-72). In the books which will appear on Theresa in the future we can be sure to find the description on the fantastic accompaniments to her birth!

The "*historical*" part of L. Witt's book is free of these faults. It can be considered as a standard book for the history of Theresa's life.

Unfortunately, we cannot say the same about the second part of his book, in which he presents his *scientific explanation* of Theresa's phenomena. He was an excellent Parish Priest, but by no means a scholar; and his niece, Dr. Leopoldine, could not help him much as she was neither a theologian nor a psychologist. Besides, as he expressly states, he wrote his book for simple people (Volk).

[4] Paris, P. Horay, 1956.

To the same category of unreliable authorities of Fr. Carty (pp. 16, 146) belongs Dr. Imbert-Gourbeyre. His book *La stigmatisation* should be used with the greatest caution. It contains a great number of errors and confusions. Fr. H. Thurston, S.J., did certainly not commit any exaggeration when he said that Imbert-Gourbeyre's book "is irritating both from its entire lack of historical criticism and from its pretension to constitute a complete record". [5]

When writing on Padre Pio, Fr. Carty relies very much on Alberto del Fante's "large volume containing accounts of conversions and other favours" (p. 1). This book — we are told — is "the source of most of the information published in various countries about the wonders which have taken place at the monastery" of San Giovanni Rotondo (p. 2) to such a degree that "the information given in books on Padre Pio has been gleaned chiefly from del Fante's great book" (p. 5).

This assertion of Fr. Carty is true. But the fact asserted is exceedingly painful. Alberto del Fante, who during a lengthy period of his life was a mortal enemy of the Church with whose doctrine he was insufficiently acquainted, after his conversion to Catholicism had no opportunity of studying it more deeply. Besides, he was a journalist by profession; his scientific instruction was inadequate, and his lack of intellectual criticism was still more striking than that of Dr. Imbert-Gourbeyre. Finally, it is important to recall (what Fr. Carty hides carefully) that his book *A Padre Pio di Pietralcino* ... [6] was solemnly declared by the Holy Office (on May 22, 1931) to be on the *Index of the prohibited books*. Fr. Carty should have taken another "authority" in relating the phenomena of Padre Pio.

Fr. Carty adds that the second chief source of information on Padre Pio are the "members of the little colony that has grown up around the monastery" (p. 5). Now this source of information should be used very cautiously. It is commonly known (and psychology confirms this scientifically) that people are extremely credulous. When Fr. Leiber, S.J., professor at the Gregorian University, came once to Konnersreuth, he was told that two miracles had been performed by

[5] *The physical phenomena of mysticism*, 1951, p. 121n, 39n. — See *Studies*, June 1933, p. 223. See also M. Apt, *Les Stigmatisés*, Paris, 1903, p. 12; Le Gac, *Sur un Cas de Lésion figurative*, Bordeaux, 1932, p. 13; P. Debognis, *Etudes Carmélitaines*, Oct. 1936.

[6] Bologna, Galleri, 1931.

Theresa Neumann on that very day. He carefully examined the case. Both miracles were entirely ficticious. "Talk of miracles and wonders is common coin among the enthousiastic devotees of Konnersreuth. These stories always grow more marvellous in the retelling. Yet, whether these have any more substance to them than the report that when Pater Naber is on the point of giving her Communion, the sacred wafer leaps out of his hand into her mouth — which Naber in reply to a question laughed at as fantastic." [7]

One of the greatest authorities of Fr. Carty is the book *Mystical Phenomena in the Life of Theresa Neumann* by Josef Teodorowicz, Archbishop of Armenian rite in Lwów. He quotes him frequently and follows his ideas faithfully. He triumphantly states to have found seventy quotations from his book in *The Riddle of Konnersreuth.* Yes, I quoted him very often. But Fr. Carty failed to mention that I did so in order to refute him. I felt obliged to do so. For, to some degree, I was responsible for some of his idea. How?

It is with an extreme reluctance that I answer this question. Only the honour of the Church and scientific probity could impose this duty upon me. In November 1930 Teodorowicz came to see me (in Cracow) and said: "I have been invited from Germany to publish a book on Theresa Neumann. But, as you know, I did not study psychology. Please help me, and explain to me what psychology says about hallucinations, hypnosis, hysteria and so on."

To satisfy his desire I gave him four lessons, each about two hours duration. Unfortunately, he was already an old man, and his scientific background helped him little to understand the problems involved. He was an excellent preacher but by no means a scholar. Moreover, is it possible to explain thoroughly the above mentioned problems to a person who lacks the elementary knowledge of General Psychology? The notion of hallucination implies that of sensation, image, judgment of senses and so on. In order to understand what hypnosis means, one must be familiar with the tremendous problem of Unconscious, Ego and so forth. Hysteria is, so to speak, in the very center of Psychopathology. How could all this be thoroughly explained in four lessons?

[7] Neil G. McCluskey, S.J., *Darkness and Light over Konnersreuth,* in *The Priest,* Sept. 1954, p. 579.

What little he learned in these circumstances, he pitifully confused with what he found in different old books on spirituality and the lives of Saints. His ambition was to make a personal synthesis of *nova et vetera*, new and old things. In reality, he produced a horrible mixture of the things which fight one another. It is really, painful for a Catholic scholar to read his long "psychological" discussions on the visions, ecstasy, hypnosis, amnesias and so on. He speaks of these things as a blind man speaks of colours. But his ideas found many followers (and among them Fr. Carty).

It is precisely to correct these ideas that I published my two books on Theresa Neumann, mentioned above. This goal is so obvious that even Fr. Carty did not fail to notice it. After having stated that there are seventy quotations from Teodorowicz's book in *The Riddle of Konnersreuth* (in the *Une stigmatisée de nos jours* they are even seventy-nine!) he says: "The subject of controversy is not really Theresa Neumann at all... but the phenomena of the mystical life in general, such as stigmatization and visions" (p. 116). This is quite true. If the question were only of Theresa Neumann, certainly I should have never taken the pen into my hands. I am too busy to do this. I wished to show that the Catholic Church is far from being as naive as the inconsiderate apologists of Konnersreuth mysticism make us believe with a resultant dammage to the salvation of souls. I wished to sketch a *practical method* to investigate the extraordinary phenomena as miraculous healings, visions, ecstasy, stigmata and so on.

My efforts were fully approved by His Excellency Archbishop Carinci, Secretary of the Sacred Congregation of Rites, who is the most competent authority in this matter. Indeed, he has directed for so many years the Sacred Congregation of Rites which thoroughly discusses and authoritatively judges the supernatural facts and extraordinary phenomena found in the lives of the pious persons who are to be canonized. Now he says in his letter written by him as a *Preface* to the new edition of my book (published in 1950): "Your book, which is a critical, physiological, psychological, logical and theological study of the facts of Konnersreuth, offers a precious contribution to *the study of analogous cases and is a model of its kind*" (I underline).

I should have followed exactly the same method if I had written a study on the extraordinary phenomena of St. Gemma Galgani or of

St. Theresa of Avila. Archbishop Teodorowicz says in one of his works as follows: "When canonizing John d'Arc, the Church approved by the same token the truth of all her visions" (*Old Betleem do Nazaret*, p. 46). This is absolutely incorrect. The Church reminded us of this when she refused most resolutely to pass judgment on the origin of the marvellous phenomena (stigmatization, ecstasy, visions, etc.) which abound in the life of St. Gemma Galgani.[8] Thus the Church leaves us a complete liberty to accept or reject a divine origin of her extraordinary phenomena which, let us add by the way, resemble so much those of Theresa Neumann.

In the publications of the friends of Konnersreuth we often find the following argument: "If you doubt the supernatural character of this or that phenomenon in Theresa Neumann, you will doubt also the similar phenomenon in the life of this or that canonized Saint." Such an argument begs question. If Theresa Neumann were already canonized, I should write my book exactly as I did. Some time ago, an ardent devotee of Konnersreuth asked me: "What will you do if Theresa is canonized in the future?" I replied quietly: "I shall reprint my book *The Riddle of Konnersreuth* without any change. I am speaking in it of the facts which belong to the category of *charisms*. I do not discuss the problem of her possession of virtues in the heroic degree. And the Church, when canonizing her, will speak only of her virtues."

I beg pardon to make here a little digression which illustrates well my attitude towards the problem of the extraordinary phenomena. When reading Fr. Carty's book, one might easily receive an impression that I have published a study on Padre Pio. This impression is misleading. I have never published anything about him. This was not a result of an accident, but of an intent and a purpose.

While I was teaching psychology at the Gregorian University in Rome (before the World War Two), I was urgently invited by Dr. Festa (whom Fr. Carty quotes several times and always as a great authority!) to go to Padre Pio and write a book on his phenomena. Before I accepted his invitation, I read carefully his book *Tra misteri e le luci della Fede*.[9] In the first chapter I found a violent attack directed by him against a distinguished Dominican Father Coconnier who in 1897

[8] See *Acta Apost. Sedis*, 1932, p. 57.
[9] *Between the Mysteries and Lights of the Faith*, Rome, 1933.

had published a scholarly book under the title *L'Hypnotisme franc* — The frank Hypnotism. Festa calls his ideas "obscur", "imprudent", "entirely erroneous" (p. 18). With a still much greater violence he attacks Fr. Gemelli. In Gemelli's doctrine on the stigmata Dr. Festa found a dangerous "positivism" (p. 90), and a "false rationalism" (p. 96). It was precisely against these "errors" that I was invited by Dr. Festa (and Dr. Romanelli) to write a book on Padre Pio in order to defend the Catholic Faith. Of course, I declined the invitation. The ideas of the two mentioned Catholic scholars did not merit any blame either from the theological or neuro-psychological viewpoint. On the contrary, the views of Dr. Festa betrayed a shocking lack of religious instruction. For him the private revelations had practically the same value as the Revelation brought by Christ to the world.

But I had still another reason not to accept the above mentioned invitation. And this was the respect which every faithful owes to the authority of the Church. Indeed, in the *Acta Apostolicæ Sedis* I found the decree of the *Holy Office* in which all faithful are informed that the "facts" which are "commonly attributed to Padre Pio" are by no means proven to be supernatural (May 31, 1923). One year later the Holy Office judged it necessary to "warn" *(monitum)* the faithful "very seriously" *(gravioribus verbis)* to "abstain" "from visiting Padre Pio for reason of devotion" and from maintaining any "relation with him, even by means of letters" (July 24, 1924). Two years later the Holy Office insisted on the "strict obligation" *(dovere)* of the faithful to obey accurately its orders above mentioned (April 23, 1926). On July 11, 1926, and on May 22, 1931 the Holy Office repeated again and again its solemn warnings.

In consideration of these documents I felt it to be my duty not to write anything about Padre Pio. I was greatly confirmed in my decision by the fact that several books written enthusiastically in favour of Padre Pio's phenomena were put on the *Index of the prohibited books* by the Church. Some of them are nominally pointed out in the *Acta Apostolicæ Sedis* (April 23, 1926; July 11, 1926; May 22, 1931). Let us add by the way that on July 20, 1952 the Holy Office condemned and placed on the Index of Forbidden works eight books about Padre Pio.

It is most regrettable that Fr. Carty does not mention these solemn decrees of the Church and produces falsely the impression that the case of Padre Pio is positively *recommended* by the Church to the faithful (p. IX). To prove this, he quotes some words which are supposed to have been spoken by Benedict XV to Dr. Festa, the attorney (p. 44). These words, if they were really spoken by the Pope (this is by no means proven) were pronounced in a private conversation. The documents which I quoted above are the official solemn enunciations of the Church which oblige us in conscience. Moreover, they are notably posterior to the mentioned conversation. Finally, they were emitted, as the Holy Office expressly mentions (on May 31, 1923; on July 24, 1924), after a careful examination of Padre Pio's case.

Fr. Carty affirms that "Pius XI, who at first had been sceptical about him [Padre Pio], on account of wrong information received, changed his attitude and also became his friend" (p. IX). Where is the proof for this? Fr. Carty does not give us any! He simply affirms. This is a classical method of our author.

But this is not all. Fr. Carty says that Pius XI had been "sceptical" about Padre Pio " on account of wrong information". Does he mean to deprive, by these words, the official documents of the Church (mentioned above) of their intrinsic value? It would be dangerous to go so far! Besides, the Holy Office, expressly says that its decrees are founded on a careful "investigation" (May 31, 1923) of the facts, on "many and ascertained sources and information" *(ex pluribus ac tutis fontibus, aliis informationibus)* (July 24, 1924).

Before we conclude the chapter, we must mention still the revelations of Sister Maria d'Agreda, published under the title *The Mystic City of God.* Fr. Carty is very fond of them and willingly takes recourse to them in order to prove the authenticity of Theresa's visions. This is a great pity. Amort, one of the greatest authorities in the problem of visions, gives in his celebrated book *De Revelationibus,* [10] a very careful and able analysis, both theological and scientific, of Agreda's visions. His conclusion is very unfavourable to them. They are — he says — not only very "doubtful", what everybody will easily admit, but positively "false" (p. 587).

[10] Pars II, Augustæ Vindelicorum, 1744.

His objections against Agreda's visions are presented in 17 enunciations *(propositiones)* which cover 112 pages of his voluminous book (pp. 386-498). And each of these propositions is founded on a great number (together several hundreds) of the facts carefully selected from her revelations.

The revelations of Agreda, according to Amort, contradict flatly many facts which are well established by history and science; they multiply the miracles beyond all reasonable measure; they attribute to God, Angels and Devils a behaviour not only "improbable" but simply "absurd" *(absurdus)*; they disagree with the revelations of other women, which are certainly not less probable; they differ very much from the authentic revelations which we find in the Prophets, Apocalypsis and Holy Gospel; they reveal many things which are absolutely useless or even "absurd"; they contain certain promisses which are "dangerous" to Christian people; they risk "to change notably the character of our religion in the matter of faith and morality"; they are not entirely free from the errors of Calvinism, Jansenism, Leibnizianism, Lutheranism, Bayism, Fatalism, Quietism, false Mysticism, Beguardism, and so on; on the other hand, they can be easily explained by illusions, for Sister Agreda had obviously remarkable "dispositions", both physical and moral, for them. These dispositions were greatly favoured, let us add, by her methodical principle expressed as follows: "We should deny to the Blessed Virgin only what contains a manifest contradiction."

All these assertions are solidly demonstrated by Amort. Not a single revelation of Sister Maria d'Agreda can be trusted. And most of them are obviously false. So, e.g., when she says that God revealed to her that the firmament *(cœli)* is made of solid crystal. How then, asks Amort, will the movement of comets, stars and planets be possible? In another occasion, the Blessed Virgin revealed to Sister Agreda that the Sacred Host, which we receive devoutly, goes from the stomach to the heart and gives it a particular "character of glory"; in the Blessed Virgin it remained there incorrupted for a long time. Amort notes here that "the circulation of blood, established by the modern scholars *(a neotericis philosophis)* ruins this whole system which has for its goal to explain the fact that the Sacred Host remained in Mary and still remains in those who receive Holy Communion" (prop. II, p. 521).

It is a pity to see Fr. Carty take recourse to such revelations (pp. 117-118; 149-150). We should follow rather the principle enunciated by Amort in these words: Revelations are miracles. Now miracles should not be admitted without a sufficient necessity or foundation (prop. 18, reg. 38, p. 585). And today we should be much more strict on this point. "In these days of widespread education, universal questioning and free discussion, a premature and ill-grounded credulity cannot in the long run be of advantage to the Church", notes very well Fr. Thurston, S.J. (p. 120).

When there is question of a miraculous healing — we said elsewhere — the Church is not satisfied with the testimony of an ocular witness. She requires the judgment of "experts", that is, of competent physicians. In the same way, when there is question whether this or that psychic fact really surpasses the forces of nature or not, we should have recourse to "experts", that is trained (Catholic) psychologists. Fr. Gabriel reminds us insistently of this principle. We saw this above. Fr. Carty's book is awfully deficient on this point. His explanation of the visions, ecstasies and so on, shocks every one who is well trained in religious psychology. Theresa's "ecstasies and visions have all the positive signs given by Benedict XIV for ecstasies and visions of divine origin", affirms Fr. Carty (p. 163). I shall not try here to demonstrate the falsity of this assertion. I shall limit my remarks to Fr. Carty's *method* of investigating supernatural phenomena. For this is the principal subject-matter of the present chapter. Benedict XIV quotes in favour of his theory the names of Plato, Aristotle, St. Gregory, and a number of eighteenth-century scholars (Valessius, R. de la Torre, Gaspar, Rejas, Zacchias, Baldellus). Were he living today, he would without doubt appeal to the findings of *modern psychology.* While trying to reproduce faithfully the letter of Benedict XIV, Fr. Carty betrays his spirit. *Littera occidit, spiritus est, qui vivificat!* If Fr. Carty replies that he is not "a specialist" in theology and "religious psychology", Fr. Gabriel quoted above would say: It is a pity that you have undertaken a work which is above your forces!

Fr. Thurston, S.J., explains the "state of exalted repose" of Theresa by means of "a dissociated personality of Theresa herself" (pp. 114, 128). And he bitterly complains "that little has been said on these

matters in such big books as those of Gerlich and de Hovre" (p. 129). Fr. Carty does not see any problem on this point! The state of exalted repose is for him evidently supernatural!

II. — LEGENDS, AND NOT HISTORY.

A. "Arrival of Dr. Gemelli, the Envoy of the Holy See."

The book of Fr. Carty contains an enormous number of legends. We cannot, in this short study, point out all of them. We shall mention the most important.

Fr. Carty quotes with an exuberant joy the authority of Fr. Gemelli for his opinions. "In the following Lent (1928) [we read in his book (p. 141)], His Holiness Pope Pius XI sent Dr. Gemelli, the Rector of the University of Milan, to make an independent investigation. After two visits [to Konnersreuth] he was received in private audience and presented his report to His Holiness." This report was, according to Fr. Carty, "evidently favourable for it was followed by the Apostolic Blessing sent in a solemn manner to Theresa Neumann" *(ibid.)*. In order to fix deeply into the brain of the reader this important fact, Fr. Carty recalls it to him several times. But he does not think it to be enough. He consecrates a special *paragraph* to Fr. Gemelli's investigations made in Konnersreuth and to his report in Rome. It bears the pompous title: "*Arrival of Dr. Gemelli, the Envoy of the Holy See*" (pp. 134-135). He repeats here again what we have already heard before.

Now all these facts have nothing to do with history. They are *pure inventions*, a *legend*. Fr. Gemelli always protested energetically against them. In 1932 he published in the Catholic newspaper in France (*La Croix*, May 17) the following statement: 1) "I never expressed publicly my opinion on Theresa Neumann." — 2) "I never received any order from the *Pope* nor from any Sacred Roman Congregation in respect to Theresa Neumann. What some publications say on this matter is without any foundation *(tout à fait sans fondement)*." — 3) "I am publishing this declaration because I do not wish to take any part in the controversies which have taken place round Theresa. This spontaneous declaration should not be taken as *recognition* of the supernatural character of Theresa Neumann's visions."

One year before, Fr. Gemelli published a similar declaration in the *Klerusblatt* (July 8, 1931) in Germany.

Fr. Carty ignores in his book both these declarations. This painfully struck Fr. Gemelli. On October 31, 1957 he wrote to me that *whatever* Fr. Carty published about him is only "*a result of imagination*". And he asked me to publish it "*in his name*". I do this now in the interest of truth and honesty.

The explanation of Fr. Carty's deficient knowledge of the problem of Konnersreuth is given by himself: "We have selected [he says] most of the information about Theresa Neumann from copious notes taken from over thirty books in German, French and English by the Rev. Patrick O'Connell, when he was preparing his book *New Light on the Passion of Our Lord*" (p. VI). What a pitiful confession! Fr. Carty did not even consider it necessary to read himself the books which he quotes in his work. He relied *mostly* on the *notes* taken by Fr. O'Connell! By this confession he destitutes his own book of any scientific value. The more so that Fr. O'Connell's book is very irritating from its entire lack of historical criticism and of scientific knowledge. This was clearly pointed out in the review of his above mentioned book.[11]

Already, in his letter written to me on May 8, 1955 Fr. Gemelli *denied* emphatically all these facts which Fr. Carty introduced later into his book. They are all, he said, "a pure invention". Such is, he added, in particular "the blessing sent from Pius XI p.m."

According to Fr. Carty there exists the most radical opposition of views between my book *The Riddle of Konnersreuth* and Fr. Gemelli. This affirmation is also "a result of Fr. Carty's imagination", his "pure invention". Here is what Fr. Gemelli wrote to me on December 7, 1954: "I received your book *The Riddle of Konnersreuth* which I read and *liked it very much.* I would like to see your book published in Italian." And he made some positive suggestions to me in this line.

In order to prove that Theresa Neumann has a supernatural knowledge of the future happenings, Fr. Carty quotes (p. 201) the following fact: "Theresa's word was doubted by the famous Fr. Gemelli when she said that he would see the Pope on Saturday. He corrected

[11] *The Irish Rosary*, 1955, pp. 696-702.

her and said that he would see His Holiness on Thursday. She replied: No, not Thursday but Saturday, and so it turned out to be." Fr. Gemelli said in his letter mentioned above that also this incident is "a result of mere imagination"; it has absolutely "no basis".

B. "Retractation by Dr. Deutsch."

Among the Catholic physicians Dr. J. Deutsch was the one who formulated the strongest objections against the supernatural character of Theresa's phenomena. These objections made a great impression in the Catholic world. For Dr. Deutsch was very well known both as a great physician and a fervent Catholic. He was fiercely attacked by the "friends" of Konnersreuth till his death (August 28, 1938). Even after his death his authority remained a thorn in their side. For he left several publications which could not easily be refuted. How to get rid of them? In a very simple manner: a *legend* was invented that Dr. Deutsch, on his deathbed, deeply regretted to have opposed Theresa Neumann, and that he formally retracted all his publications against her.

Fr. Carty repeats ingenuously this legend (p. 131) which the family of Dr. Deutsch always considered as a monstruous "*libel*". Here is what his wife wrote to Miss Hilda Graef (10/7/1952): "Yes, they do not stop calumniating my late husband: in different journals and parochial bulletins they affirm that before he died he recanted all he had written about Theresa. Now, this is *absolutely false* (absolut unwahr). I can know this best, as I did not leave his bed for *one moment* (keinen Augenblick) since the moment in which he had a stroke."

C. Nazis.

"In 1945, says Fr. Carty, when the German army was in retreat, an S.S. Panzer group was stationed in Konnersreuth. Just as they were about to leave, an S.S. sergeant entered the Neumann house and demanded the surrender of Theresa. He was told that she was absent. He threatened that if she were not surrendered he would level Konnersreuth to the ground. When the soldiers left the village, they turned the guns on it, destroying seventeen houses and twenty-eight stables or barns" (p. 140). This story is a legend; and this legend develops from day to day into a beautiful romance.[12] The Nazis never

[12] See, e.g., E. Boniface, *Thérèse Neumann, la stigmatisée*, pp. 32 ff.

wished to check her. When one of the companions of Fr. Neil G. McCluskey, S.J., "asked her if the story was true that during the war the Nazis had tried to arrest her and were only prevented from doing so by some strange force that intervened", "both she and Pater Naber laughed at the notion. She said that the Nazis never came near her." [13]

D. "Vertebrae."

When speaking of the origin of Theresa's illness, Fr. Carty affirms that "Dr. Burckhardt" attributed her maladies "to the injury in the spine and her blindness to the fall that injured her skull" (p. 74).

This is also a *legend.* Indeed, Theresa Neumann became blind, he says, on March 17, 1919 (p. 71). Now Dr. Burckhardt died, according to him, as early as 1918 (p. 74). How could he speak of her blindness?

The information of Fr. Carty is very often unaccurate. In reality, Theresa became blind on May 17, 1919. And Dr. Burckhardt died in February 1919. But even thus he was dead at least three months before she became blind!

Fr. Carty asserts emphatically that Dr. Burckhardt attributed Theresa's maladies "to the injury in the spine". Who told him this? Dr. Burckhardt *never revealed* the result of his diagnosis to any one. Even Gerlich admits this (see his book, t. I, p. 39). But from the medicines which he prescribed for Theresa several authorities deduce with certainty that he had not consider Theresa's spine to have been physically injured. "It can be stated with certainty", said Dr. Masoin in the Catholic Medical Society of St. Luke, "that Theresa Neumann suffered from none of the serious ailments ascribed to her by the Konnersreuth circle and broadcast throughout the world by popularizers... Theresa Neumann has suffered serious nervous attacks... as a consequence of emotional upset... These cases are classical." [14] Dr. Poray-Madeyski, who for several years worked as an expert in the Sacred Congregation of Rites, considers the theory of luxation of the lumbar vertebrae as "completely absurd" (see his book, p. 168). The same opinion is voiced by Drs. Deutsch, Heermann, Schleyer, Lhermitte, all of whom are excellent Catholics.

[13] *Darkness and Light over Konnersreuth,* in *The Priest,* Sept. 1954, p. 768.
[14] *Saint-Luc médical de Bruxelles,* 1933, n° 5, p. 386.

We cannot omit here to mention how Fr. Carty explains the origin of Theresa's "injury in the spine". "Once when working on the hay-loft over the barn she made a perilous jump of about twelve feet down to the threshing-floor rather than allow a young man to touch her. It is quite possible that the trouble that manifested itself in the spine later on was due in part to this jump" (pp. 67-68). This explanation is too naive to be taken seriously. But why did he invent it? He wished at any cost to make Theresa a martyr for her virginity "like St. Maria Goretti" (p. 68).

Of the five doctors who attended Theresa, four diagnosed her trouble as a "severe case of hysteria". Fr. Carty says: Yes, but it was "a hysteria traumatica", which "means no more than disorders of the nervous system arising from an external injury" (pp. 77-78). This explanation will make any psychologist smile. Hysteria is always a *psychic* trouble. It is called "traumatic", if this trouble manifested itself at the *occasion* of some physical injury.

Before we conclude this paragraph, let us note by the way how little acquainted with the litterature about Konnersreuth our author is. He changes pitifully the names: Bu*rkh*art (p. 74), Babenski (p. XXI), *C*asp*e*r (p. 108), Dr. Lhermi*t*e (p. 80) and many others.

E. Benedict XIV.

Fr. Carty affirms that for many years Holy Communion has been the only food that Theresa Neumann has taken. And he concludes emphatically: "This fact alone establishes the supernatural character of the phenomena at Konnersreuth, for Pope Benedict XIV says in Book IV of his treatise on Beatification and Canonization, "if the person fasting tastes only the Blessed Eucharist in his fast, then this fast is to be looked upon as a miracle" (p. 130).

This affirmation is a *legend.* The words which Fr. Carty attributes to Benedict XIV do not express the opinion of Benedict XIV but that of some *other writers* whom Benedict XIV *merely quotes* (Book IV, P. I, C. 27, n. 13). His own opinion begins with the words: "*At, ut nostram tandem promamus sententiam* . . ." (*ibid.*, n. 14). It is exposed carefully in *The Riddle of Konnersreuth* (pp. 209-210). Fr. Carty took this false information on Benedict XIV from Teodorowicz (p. 328); and he, in turn, from Farges (*Les Phénomènes mystiques,* p. 585). In

1933, I pointed this to Teodorowicz publicly. And he admitted this (in 1934).

III. — "LETTER OF ARCHBISHOP CARINCI."

In 1950 my book *Une Stigmatisée de nos jours — Étude de psychologie religieuse* appeared in Paris (Lethielleux). It was received exceedingly well by Catholic scholars. Many congratulatory letters came to me on that occasion. And one of them was written by no less than His Excellency Archbishop A. Carinci, Secretary of the Congregation of Rites. "For our studies [in the S. Congregation of Rites] — he wrote — your book is very useful. It shows very clearly what is the attitude of the Church in respect to the extraordinary cases, such as that of Neumann."

This letter was written on June 18, 1951, one year after the publication of my above mentioned French book. The next year (April 8, 1952) I received from Archbishop Carinci a long letter to be put as a Preface in the *next edition* of the same book. This edition was urgently demanded particularly in America. "Fr. Siwek's book, wrote Father J. Donceel, S.J., prof. at Fordham University (New York),[15] is a *must* for all Catholic psychologists, and we hope that an English translation will soon be available to all members of the Association of Catholic Psychologists in America." Similar demands came to me from different Universities and Seminaries.

In order to satisfy their desire, I prepared for publication the book *The Riddle of Konnersreuth. A Psychological and Religious Study.* It was more than a mere translation of the book *Une Stigmatisée de nos jours.* Indeed, it contained critical reviews on some publications which appeared after my French book; the answers to the questions which were put to me in different periodicals and in the letters directed to me; many facts and their scientific explanations which in my French book were in footnotes were integrated into the text in the English edition, and so on. Moreover, I added a new paragraph under the title *The Naturalistic Theory,* in which I criticized the method followed by the "Naturalists", that is, those who deny *a priori* the supernatural

[15] *A.C.P.A. Newsletter,* January 1951. Publication of the American Catholic Psychological Association.

facts, and I pointed out the contradictory attitude of those Catholics who manifest "an obstinate prejudice against anything that savours of the supernatural" (pp. 48-50).

With all these changes, however, the *substance* of the book as well as its *method* remained absolutely the same. The manuscript of this new edition (with the letter of Archbishop Carinci) was submitted to the censorship. The official judgment of the censorship runs as follows: "I have read *The Riddle of Konnersreuth. A Psychological and Religious Study* with a special attention to the *additions* and *improvements* on the French text: *Une Stigmatisée de nos jours.* I find the Author's Preface to the English edition *accurately* describes the contents. It is a new and enlarged edition. The *substance* of the work is intact. Also its general *tenor,* its *thought,* and *method.* The corrections and additions have improved the work and changes in arrangements are also advantages." And he concluded: "It may be printed." And shortly afterwards it was printed by the Bruce Publ. Company.

Let us now see the objections made by Fr. Carty. "In the Archbishop's letter it was stated expressly that it was written for the book entitled *Une Stigmatisée de nos jours* published in Paris in 1950. Having obtained the letter, Fr. Siwek discarded the book for which it was meant and wrote another with a different title, *substantially* (I underline) different from the first, and used the same letter as introduction to it" (p. XII).

The futility of these objections is apparent. The letter of Archbishop Carinci was written on April 1952. How could it be written for the book published in 1950!

As to Fr. Carty's affirmation that my English book is "*substantially*" different from the French one, it is *flatly denied* by the most authoritative, competent and impartial judge: the ecclesiastical Censor. We have heard his voice just now. But it is denied by Fr. Carty himself. Yes, himself. For let us hear what he said in his book (p. XI): "Fr. Siwek's book was in French and was published at Paris; Miss Graef's was in English and was published at Cork. Both authors have since that time published revised editions of their books in which the views expressed are *substantially the same as those expressed in the first editions*" (I underline).

How to explain the two *contradictory* assertions of Fr. Carty. Nothing more easy than this. On page XI he affirmed the *substantial identity* of my two books, because in this way he could make people believe that in my English book there is nothing *original*, nothing *new* to be found; and that consequently, they have no interest to open it. On the contrary, on the next page (p. XII) Fr. Carty affirmed the *substantial diversity*, because in this manner he could deprive my book of the enthusiastic recommendation given to it by the Secretary of the Sacred Congregation of Rites, Archbishop Carinci.

Fr. Carty says that "the size of the book [*The Riddle of Konnersreuth*] has been increased one half" (p. XII). Fr. Carty is not a good mathematician. The text of my French book seems to him twice smaller for two reasons: *first*, the letters printed in it are notably smaller; *secondly*, the spaces between the lines (verses) are much narrower. The lines (verses) of my French book are shorter only by two letters (48 to 50); but the number of the lines at any page is higher (38 to 36). Notwithstanding this, the volume of my English book is larger. But this fact is easily understandable after what we have said above about certain additions and improvements on the French text.

Finally we come to the most important argument in our debate. It has been furnished by His Excellency Archbishop A. Carinci, Secretary of the Congregation of Rites. As soon as He learned of the fierce attack made by Fr. Carty against *The Riddle of Konnersreuth*, he wrote to its author on the 4th December 1957 a letter, in which He says that this attack "does not surprise him at all" *(non mi reca meraviglia)*. Indeed, he continues, "many people who have not made historical, psychological, medical studies and so on, and those who have no special scientific culture are scandalized to see denied the supernatural intervention in certain facts, although the serious and true science must deny it or call it into question. They think that in this way they defend Religion and the doctrine of the Church. In reality, the contrary behavior [which precisely is attacked by them] corresponds to Truth and Justice." As to the book *The Riddle of Konnersreuth* it is according to the distinguished Secretary of the Congregation of Rites a truly "apologetical work well founded on the philosophical, medical and theological principles" *(Il lavoro fatto dalla Paternità Vostra Revma è un lavoro: apologetico ben fondato su principi filosofici,*

medici, teologici). He flatly denies the assertion of Fr. Carty that the additions and improvements on the French text changed substantially the book. "They did not change its doctrinal points in any manner. They only explain them." And he asserts emphatically that His judgment emitted in his Preface written on the 8th of April 1952 "refers not only to the *Une Stigmatisée de nos jours* but also to *The Riddle of Konnersreuth*".

Roma locuta, causa finita. The arguments of Fr. Carty which we saw before are but *pure invention* of his imagination.

IV. — ARCHBISHOP SCHREMBS.

The visit which the late Archbishop Schrembs of Cleveland paid to Theresa Neumann in December 1927 made a great impression on him. This fact is commonly known. But did he always retain his enthusiastic attitude toward Konnersreuth? That is the question.

Fr. Carty answers this question affirmatively. And he bases his opinion principally on the letter written by Fr. Peter H. Schäfers (in German) in the name of Archbishop Schrembs.

When writing my book, I was well *aware* of this letter, but I had two documents which evidently show that the Archbishop Schrembs did not always maintain an enthusiastic attitude toward Theresa's clairvoyance (p. 198).

The first is an article by Father Göttsches written March 29, 1935, for the *Katholischer Pfarramt* St. Marien in Aach. Father Göttsches avers that he had asked Archbishop Schrembs at Krefeld what he thought of Konnersreuth. The prelate then answered in the presence of four priests of his diocese: "I did not go there this time, and I do not intend to. The things that Theresa told me regarding the priests of my diocese were not true. I have gone to the Bishop of Ratisbon and told him that Father Naber, the pastor of Konnersreuth ought to be transferred and Theresa herself placed in a convent. If the case had taken place in my diocese I would have ordered these steps taken immediately and would have personally supervised the execution of my directions. I am done with Konnersreuth." The assertion is very clear, and the witness is most reliable.

My second document is a letter of Hilda Graef in which she told me that "Archbishop *Buchberger confirmed* what you write in your

book [p. 198] that Archbishop Schrembs had been disappointed in her" [Theresa Neumann]. The Graef's letter was written on March 29, 1952, almost two years after the appearance of my book *Une Stigmatisée de nos jours* on which *The Riddle of Konnersreuth* is based.

The article by Fr. Göttsches was very well known all over the world. It was reproduced also by Dr. Deutsch (*Ärztliche Kritik an Konnersreuth*, Lippstadt, 1938, p. 79). Unfortunately, its meaning was much exaggerated. Many people presented Archbishop Schrembs as "the bitterest adversary" of Konnersreuth. It was then quite logical that Archbishop Schrembs reacted to such rumours. One of his priests (Father Peter H. Schäfers) wrote a letter to Rev. Witt, in which he assured that Archbishop Schrembs "speaks with greatest respect of Theresa", that he considers her "as a living crucifix", and so on.

But let us note immediately: Archbishop Schrembs did not disapprove what Father Göttsches, mentioned above, published about him. There was no objection to do so, especially in a letter to a priest, who was an author of an enthusiastic book on Theresa Neumann. *Qui tacet, consentire videtur* — Silence gives consent!

As to the description of Theresa "as a living crucifix", he failed to explain in what meaning he was taking those words. A person who suffers with subjection to the will of Christ, or one who demonstrates His passion every Friday, can really be called "a living crucifix".

The letter of P. H. Schäfers shows clearly that Schrembs did not consider Theresa as a "vulgar impostor" contrary to what the rumours said; that he did not affirm that there cannot be "anything" supernatural in Konnersreuth. But it does not show at all that Archbishop had changed his opinion about her *clairvoyance* in his case and about the opportunity of transferring Theresa into a convent, as many clergy men did insistently at that time.

Why do some "friends" of Konnersreuth ignore obstinately the testimony of *Fr. Göttsches* and that of *Archbishop Buchberger*? Probably because they suppose that these two testimonies ruin inevitably the value of the letter written by Fr. Schäfers. They are mistaken, as we saw before. Our explanation maintains the veracity of both classes of alleged documents. But certainly the documents which we quoted (Fr. Göttsches and Archbishop Buchberger) surpass

infinitely the value of the letter written by the Secretary of Archbishop Schrembs and his own "postscript": "With heartiest greetings."

But whatever might have been the opinion of Archbishop Schrembs on Konnersreuth, our scientific problem remains the same. For in science "*tantum valet auctoritas, quantum argumenta*" — authority is proportional to the arguments which he presents. The personal opinions of great cardinals such as Lugo, Zigliara, Mercier, Billot and so on, are freely discussed in Catholic philosophy and theology. We can use the same liberty towards Archbishop Schrembs.

V. — STIGMATA.

It is especially in the problem of the stigmata that Fr. Carty shows most his bad humour with the author of *The Riddle of Konnersreuth.* But it is because Fr. Carty failed entirely to understand his theory. Let us recall here briefly its principal ideas.

Different facts pointed out in *The Riddle* ... (p. 121 ff.) seem to prove that "the stigmata are an *effect of ecstasy*". Consequently, "if ecstasy is a supernatural state, then the stigmata, without being themselves *essentially* supernatural, would be supernatural *in causa (supernaturalia causaliter)*" (p. 134).

Now Benedict XIV notes expressly that ecstasies have never been recognized as miracles by the Church (*ibid.*, p. 161). And different reasons, both theological and scientific (pp. 135-159), seem to prove that ecstasy is "a reaction to some idea or feeling. Consequently, if the idea or feeling is purely *natural,* the ecstasy which results from it must also be adjudged natural. If in a given case the mental state is *supernatural,* then the ecstasy which results from it must be called *supernatural* — not in its formal reality — but in its "cause" *(quoad modum).* This is the nature of ecstasies experienced by those men or women who ... receive revelations directly from God" (p. 159).

Are Theresa's visions of *divine* origin, or are they ... "the product of natural forces" (p. 162)? After having weighed carefully and individually each of the arguments advanced in favour of their supernatural character, the author of *The Riddle* ... came to the conclusion that no one of them can be trusted. All Theresa's visions can be explained naturally. If this is true, her ecstasies are by the same token

to be considered as natural. Consequently we have no decisive argument in favour of the supernatural character of her stigmata either!

In the case of St. Francis of Assisi we have good reasons to admit that his ecstasy, which produced his stigmata, originated by a *supernatural* vision and *love (caritas... compassiva)* (p. 115, 103 n.). It is for this reason that we must consider his stigmata as *supernatural — supernatural in cause.* In themselves they would not be miraculous either.

I never affirmed that *thinking* or *imagination* itself can ever produce stigmata! I always insisted that an *emotional* factor is indispensable; and that this emotion must be sufficiently *intense* and *persistent* (p. 128). This emotion, however, must not necessarily be a *conscious desire* for stigmatization (p. 130).

Contrarily to what Fr. Carty says (p. XIV) : 1° I never lead people to believe that Theresa's stigmata are a "mere surface disturbances of the skin". Just the opposite, I expressly said that they are "deep" (p. 118 n.). — 2° I never claimed "that all cases of the stigmata are the result of hysteria" (Carty, p. XIV, 116). For not every "emotion" is of hysterical nature! I alluded to this fact expressly on the pages 123 and 124 where I am opposing hysteria versus simple "nervous disorders". Moreover, the word "hysteria" has for me quite a different meaning from that of Fr. Carty. Hysteria can coexist with a high moral and intellectual life, with a strong will and a true sanctity (pp. 167 ff.). In itself it has nothing derogatory. — 3° I never stated "that the blood which flows from the stigmata is merely suppressed menstruation blood" (Carty, p. XIV). For I expressly warned the reader (after C. Schröder) that not "every periodic bleeding" in the women should be attributed to menstruation, for such "can take place in males too" (p. 113). — 4° It is false that my theory does not concord with Catholic theologians. In my book I quoted several modern theologians who "believe that stigmatization can be explained without a direct miraculous intervention on the part of God". Among them I find such names as Th. Coconnier, O.P., H. Thurston, S.J., J. Lindworsky, S.J., A. Ludwig, G. Wunerlee, Zimmer, W. Moock, M. Waldmann, L. Lenz and so on (p. 104). — 5° It is false that my theory "is rejected by such modern authorities on mystical theories" as Fr. Thurston, S.J. (p. 56) and Fr. Poulain, S.J. (*Graces,* pp. 556-557).

Let us begin with the latter. He refutes the theory which explains the bleeding in the stigmata "by the fact of blood-sweating" (p. 556). I refute it too (p. 107). He rejects the theory which explains the stigmata "by the hypothesis of an unconscious fraud" (p. 557). I do exactly the same (p. 107). He asserts that there exists no "experimental proof" that "the imagination is capable of producing the stigmata wounds" (p. 556). I agree entirely with him (p. 128). He does not think that we can produce the stigmata at will (p. 556). This was always my opinion (p. 120). Fr. Poulain says: "Even if it were ever to be proved that the stigmata can be explained naturally, neither religion nor mysticism need be purturbed" (pp. 554, 550). Since 1931 I emphasized this idea in all my publications on Theresa Neumann. "Are there such things as... natural stigmata, natural ecstasies?" asks Fr. Poulain. His answer merits a great consideration: "Among *Catholics* opinions are *divided.* I will not attempt to say on which side truth lies. The *psycho-physiological sciences* do not seem to me to be sufficiently advanced to enable us to make any *decisive* pronouncements one way or the other" (p. 550). The theory which denies the natural stigmata seems to him "the most probable" in the actual state of science (p. 550). Let us not forget that he was writing these lines over half a century ago (in 1901). Every impartial judge will admit that Fr. Poulain, S.J., is much nearer to me than Fr. Carty!

Let us pass to Fr. Thurston, S.J. The point of departure of his theory of the stigmata is the following idea: "The example of St. Francis [of Assisi] created... the crucifixion complex... a pious obsession; so much so that in a few exceptionally sensitive individuals *the idea conceived in the mind was realized in the flesh*" (p. 122). "The exteriorisation of the crucifixion complex" varies "much in degree according to the suggestibility of the particular subject" (p. 122). "What predisposes to the reception of the stigmata is not unusual virtue, but some form of *nervous susceptibility* more often met with in women than in men" (p. 123). "The physically vigorous saints... were not favoured with the stigmata... But not a few devout women ...whose history points to a certain *extravagance of sensibility,* have been thus honored" (p. 124). "There is hardly a single case in which there is not evidence of the *previous existence* of a complication *of nervous disorders* before the stigmata developed" (p. 124). "There are

many instances of stigmatization" in which "many of the details recorded are suggestive rather of *disease* than ... of a *miracle*" (pp. 72-73). "All these questions are extremely difficult and must be left unresolved to the *specialists in neuropathology* of a future generation" (p. 91).

The Sacred Congregation of the Holy Office, says Fr. Thurston, has decided that the stigmata of Padre Pio "are not necessarily supernatural in their origin"; this "pronouncement... must give pause to many *over-enthusiastic believers in the marvellous who nourish their piety* upon the disquisition of the late Dr. Imbert-Gourbeyre..." (p. 101) (I underline). "But if the formation of these wounds" in Padre Pio "is not a miraculous effect, to what natural cause they can be traced?" Certainly not to the hysteria as it is commonly understood. But is this notion of hysteria right? Fr. Thurston thinks it is not. Hysteria is for him nothing else than "Suggestive Neurosis" (pp. 101 ff.). This term has nothing degrading. Maria d'Agreda, Catherine Emmerich, St. Gemma Galgani were subject to it (pp. 103-104). The same holds good with Padre Pio (p. 103).

If Fr. Carty had ever read Fr. Thurston's book, he would have never asserted that this great author "rejected" my theory of the stigmata. He puts the problem of the stigmata in the same manner as I do, and solves it in a similar way. He always speaks of the authentic stigmata, that is, "where imposture is out of the question" (p. 73), e.g. of the stigmata of Padre Pio, St. Gemma Galgani.

There remain still many errors in Fr. Carty's book. To refute them all, it would be necessary to write a volume larger than his own. The objections against the supernatural character of Theresa's ecstasies and visions do not come from the "atheists" (Ewald, Charcot, and so on), but from distinguished Catholic theologians: Richstätter, S.J., Bruno of Jesus and Mary, O.C., Westermayer, Leiber, S.J., H. Thurston, S.J., de Guibert, S.J., Dom Mager, O.S.B., and so on.[16] The last official document of the Catholic Church in respect of Theresa Neumann says that "the ecclesiastical authorities disclaim all responsibility for the alleged absolute fasting and for the authenticity of other extraordinary phenomena at Konnersreuth..." (December 10, 1937). And the

[16] See *The Riddle*, pp. 146 ff.

conclusion of my book *The Riddle* ... was this: "We would do well to imitate the policy of *watchful waiting* adopted by the Catholic Church, for we know that she is *the pilar and mainstay of the truth.*" All the extraordinary phenomena in Theresa Neumann seem amenable to a natural explanation, except Theresa's continuous fasting, but this has not yet been clearly proved factual. And in discussion of these phenomena we should follow the following principle: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, et in omnibus caritas!*

After the appearance of *The Riddle of Konnersreuth* Mr. Fritz Müller published in Germany a pamphlet in which he solemnly announced that "God will soon exterminate the rationalists ... such as Fr. Siwek. When the Marian Year is over, there will come a catastrophe — the world has never seen a similar! And the Church will be finally rid of them" (May 17, 1954). The catastrophe did not come, and the "rationalist" is, thank God, still living. And he always thinks that we must show ourselves more rigorous than lenient in conducting the examination of the extraordinary phenomena in order "not to furnish unbelievers [*infidelibus*] with a pretext for ridiculing the faith".[17]

Paul Siwek, S.J.,
Fordham University.

[17] St. Thomas Aquinas, *S. Th.*, I[a], q. 46, a. 2, c.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

S. Zevecic, o.f.m. — *Francisci Veber Theoria de Persona.* Drama internum philosophi sloveni. Montréal, Édit. Franciscaines, 1954. 25 × 17 cm., XVI-187 p.

F. Veber, né en 1890, est actuellement professeur à l'Université de Ljubljana. Il a été l'élève d'un psychologue célèbre, A. Meinong, auquel on doit la « Gegenstandstheorie », qui est en réaction contre le psychologisme. Veber s'est dégagé progressivement de la doctrine de son maître, lorsque la théorie de l'objet se montra incapable de résoudre le problème de la connaissance. Il constate que les actes psychiques sont à inégale distance d'un centre intérieur et que, d'autre part, ils ne se confondent pas avec leur contenu. L'intentionalité manifeste d'ailleurs la réalité de la personne, dans laquelle il est possible de distinguer trois noyaux concentriques. C'est à déterminer la nature du noyau intime vis-à-vis des noyaux intérieur et extérieur que se sont appliquées les réflexions du philosophe slovène. A travers un itinéraire assez laborieux, Veber aboutit au substantialisme. Le caractère essentiellement dynamique de la personne humaine se révèle dans la conscience de soi et dans l'acte de la volonté. « Habere respectu proprii actus psychici propriam dynamicam sibi vult personam esse » (cit. p. 137). La personne humaine est aux confins de deux mondes : le monde divin où règne la liberté parfaite, et le monde de la nature dont la causalité propre conditionne le caractère évolutif de la liberté spirituelle. Le problème de la substance spirituelle et celui de l'union de l'esprit avec la matière ont imposé à la pensée de Veber un mouvement qui va de la psychologie analytique à une vision dynamique et de la théorie de l'objet à une ontologie véritable.

De cette étude consciencieuse, l'auteur reconnaît que le latin n'est pas de lecture trop aisée.

A. Pattin, o.m.i.

* * *

James A. O'Donohoe. — *Tridentine Seminary Legislation. Its Sources and its Formation.* Publications Universitaires de Louvain, 1957. vi-187 p. et 7 pages d'index non numérotées. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, vol. IX.)

Le présent ouvrage est une thèse de doctorat présentée à la Faculté de Droit canonique de l'Université catholique de Louvain. Son objet est la législation du concile de Trente sur les séminaires. Comme cette législation est le fruit de longues discussions et la consécration de quelques tentatives isolées, l'auteur se propose d'en rechercher les sources et d'en suivre la formation graduelle.

Deux sessions ont touché au problème de la préparation des clercs : l'une, la Ve (17 juin 1546), d'une façon indirecte, par le décret *Super lectione et prædicatione Sacræ Scripturæ* (*Decr. de reform.*, cap. I), l'autre, la XXIIIe (15 juillet 1563), d'une façon directe, par le décret sur les séminaires, *Forma erigendi seminarium clericorum...* (*Decr. de reform.*, cap. XVIII).

Le premier décret n'est guère davantage que la réitération de canons antérieurs portés par les IIIe et IVe conciles de Latran (1179 et 1215) et prescrit l'établissement d'une prébende pour l'enseignement de la théologie aux clercs ou du moins, dans les églises trop petites ou pauvres, la constitution d'un maître de grammaire.

Le second décret prescrit à tous les diocèses l'érection d'un séminaire dont il précise les conditions d'admission, la discipline à établir et les normes de gouvernement.

Deux méthodes peuvent se concevoir pour l'étude de ces textes : le commentaire littéral et le développement historique. Le commentaire littéral se serait attaché au texte des décrets, en aurait disséqué les différentes parties, quitte à rattacher à chacune d'elles les données historiques nécessaires. Le développement historique recherche les sources et suit la fabrication de la loi à partir des antécédents, à travers les différentes séances du concile, jusqu'à l'élaboration et la sanction finale du texte définitif. Chaque méthode comporte avantages et inconvénients. La deuxième doit surmonter le danger de ne pas offrir une vue synthétique d'un texte et, en conséquence, oblige le lecteur à revenir sur des positions déjà acquises qui seront entérinées dans le texte final. L'auteur a préféré la deuxième méthode et nous aurions mauvaise grâce à l'en reprendre.

La thèse d'O'Donohoe est donc axée sur l'ordre chronologique et comprend cinq chapitres. I. Le travail de la commission de réforme (février 1537) : contrôle des ordinations et nomination d'un professeur dans les églises cathédrales pour la formation du jeune clergé. II. L'étude du décret de la session V sur l'enseignement de l'Écriture sainte et des arts libéraux; les délibérations du concile pendant le séjour à Bologne (1547-1549), dont l'objet concernait toujours l'avancement aux ordres plutôt que la formation des clercs. III. Le travail apostolique des Jésuites en Allemagne et les projets du père Claude Le Jay, s.j., en vue de l'établissement de collèges destinés spécialement à la formation des futurs prêtres. — L'établissement du collège allemand à Rome, par le cardinal Giovanni Morone et saint Ignace, réservé aux jeunes clercs allemands. IV. La législation du cardinal Reginald Pole au synode tenu à Londres en 1555-1556, dont le canon 11 prescrivait l'érection d'une école, auprès de toute église cathédrale, pour l'entraînement des clercs, *tamquam seminarium ministrorum* (p. 100, note 32). V. Le décret déjà mentionné de la 23e session sur l'érection des séminaires, dont les normes pourvoyaient sans détour au problème capital de la formation des ministres de Dieu.

L'étude d'O'Donohoe est conduite avec une grande objectivité, un souci marqué de s'appuyer constamment sur les sources, un scrupule visible de ne jamais dépasser le contenu des textes. Compte tenu de la méthode adoptée, c'est un modèle du genre.

Qu'il soit permis de relever deux points dans l'introduction historique. Dans la paraphrase de la lettre du pape Sirice à Himère de Tarragone, l'auteur traduit *continentia* par *célibat* (p. 3), alors qu'il s'agit, dans le document étudié, de la pratique de la continence par les clercs mariés parvenus aux ordres majeurs. Ailleurs, l'auteur semble croire que les écoles épiscopales étaient le moyen normal d'assurer la préparation des clercs (p. 14-15). Elles constituaient certainement le moyen le plus satisfaisant (p. 14), mais elles devaient être limitées aux candidats célibataires. On voit mal comment des clercs mariés, tenus de garder avec eux leur épouse, pouvaient bien entrer dans de tels cadres.

Ces remarques ne touchent pas au fond de la thèse et l'on souhaite que des travaux semblables entreprennent pour les autres canons disciplinaires du concile

de Trente l'exposé historique que l'auteur a si bien réussi pour la législation sur les séminaires.

Paul-Henri LAFONTAINE, o.m.i.

* * *

DORIUS-MARIE HUOT, s.m.m. — *Bonorum temporalium apud religiones administratio ordinaria et extraordinaria.* Romæ, Ed. Commentarium pro religiosis, 1956. xiv-80 p.

L'administration des biens temporels dans les instituts religieux est une question d'une importance vitale et d'une application continuelle. Il est indispensable d'en posséder des notions claires. Le père Huot en a fait l'objet de la présente étude, déjà parue sous forme d'articles dans le *Commentarium pro religiosis et missionariis*, a. 1954-1955.

Huot offre une analyse doctrinale de l'administration des biens temporels. L'histoire n'est pas absente de ses préoccupations, mais elle est tout entière ordonnée à une meilleure intelligence du droit actuel. Et comme l'auteur y recourt pour éclairer la notion d'administration telle qu'elle doit s'entendre aujourd'hui, elle sera utilisée dans le chapitre II, au sujet de l'activité administrative Le procédé conduit à un développement assez étendu sur la fonction de l'administrateur (du tuteur) en droit romain et en droit canonique.

L'objet de l'administration est le patrimoine. Celui-ci est constitué des biens temporels appartenant à une personne morale ecclésiastique. Le patrimoine stable est la partie du patrimoine nécessaire au soutien de la personne morale. Il est une source de revenus. Le patrimoine libre est la partie variable du patrimoine, dont l'utilisation sera ordonnée à la conservation du patrimoine stable. L'administration, dans le sens strict, ou administration ordinaire, sera ordonnée comme à sa fin, à conserver, faire fructifier et améliorer le patrimoine stable. Elle comprend tous les actes dont l'objet immédiat est le patrimoine libre. Au contraire, les actes qui ont pour objet le patrimoine stable lui-même, les actes qui tendent à modifier celui-ci, relèvent de l'administration extraordinaire. L'administration ordinaire appartient à l'administrateur dans le sens propre. L'administration extraordinaire appartient au propriétaire. Dans les instituts religieux, l'administration ordinaire appartient aux supérieurs et aux économes. L'administration extraordinaire appartient nécessairement aux représentants des instituts considérés comme personnes morales, c'est-à-dire aux supérieurs.

Les principes posés permettent de clarifier certaines applications. L'aliénation est le transfert, d'une personne morale à une autre, du droit de propriété sur le patrimoine stable. Elle relève donc de l'administration extraordinaire. L'obligation, dans le sens strict, est un acte qui, sans effectuer ce transfert de propriété, donne à une personne morale un droit qui grève le patrimoine d'une autre. Si c'est le patrimoine stable qui est affecté, l'acte relèvera de l'administration extraordinaire. Les mêmes distinctions doivent être appliquées au placement *(collocatio)* et aux dépenses *(expensæ)*.

Huot procède avec beaucoup de clarté, de méthode et de nuances. Dans les questions controversées, il ne craint pas de prendre position, mais il justifie son choix d'une façon fort logique. Son ouvrage est un exposé synthétique fort appréciable et bien coordonné d'une question difficile.

On ne voit pas pourquoi Huot utilise un texte des *Fausses Décrétales* (c. 16, c. 12, q. 1, cité p. 28-29) pour décrire les restrictions apportées au pouvoir adminis-

tratif des évêques, vers la fin du IIe siècle. L'auteur parle de la *jurisprudence* de la S.C. des religieux (p. 28), alors qu'il aurait fallu dire la *pratique* de la S.C.

Paul-Henri Lafontaine, o.m.i.

* * *

Carlos Oviedo Cavada, Mercedario. — *Teoria general del recurso extrajudicial.* Dissertatio ad Lauream in Facultate Iuris Canonici Pontificiæ Universitatis Gregorianæ. Madrid, 1955, xii-102 p. (Pontificia Universitas Gregoriana.)

Le recours est une mesure fréquemment autorisée par le Code. Malheureusement, à l'encontre de l'appel, son caractère et ses effets ne sont pas posés en termes précis. Le seul ouvrage étendu qui lui soit consacré, à la connaissance de l'auteur, est la thèse de J. McClunn, *Administrative recourse,* présentée à l'Université de Washington en 1946. L'absence de précisions nettes dans le Code explique la divergence des opinions sur la nature de cet acte. Le père Cavada a repris le problème.

Le *recursus* de la législation actuelle, dans le sens strict, est un *remedium iuris,* et il consiste essentiellement dans la demande présentée au supérieur compétent de redresser le tort causé par un supérieur d'un rang hiérarchique moins élevé. Le *recursus* du Code s'identifie avec l'*appellatio extraiudicialis* du droit antérieur. Cette identification conduit l'auteur à une étude très détaillée de l'appel extrajudiciaire dans l'ancien droit. En conséquence, en tout ce que le Code n'a pas modifié ou aboli, le *recursus,* en vertu du canon 6, n°s 2 à 4, revêt les mêmes caractères et produit les mêmes effets que l'ancienne *appellatio extraiudicialis.* Ce qui est d'une importance capitale, c'est que l'effet du recours, de soi, est *in suspensivo* : les Décrétales et leurs commentateurs ne laissent aucune place au doute à ce sujet. A moins que le Code ne stipule expressément le contraire, le recours sera donc *in suspensivo.* (L'auteur admet toutefois des recours *in devolutivo* en raison de leur nature même : nous y reviendrons.) A moins de stipulation contraire, le temps alloué pour le recours devant le supérieur *a quo* est de dix jours (de temps utile) et la suite d'appel doit s'effectuer dans l'année qui suit l'interjection.

On aimerait un peu plus de précision sur le recours judiciaire (p. 13), dont le canon 1805 est un exemple, et cela afin de mieux définir le recours extrajudiciaire contre le décret d'un juge (e.g. canon 1709, § 3). Alors que l'appel a toujours pour matière une sentence et donc un acte positif, le recours peut avoir également l'omission d'un acte comme matière (e.g. la négligence à accepter ou à rejeter le libelle, canon 1710). Cette nuance aurait pu être introduite. Selon l'auteur (p. 13), une personne privée peut être l'auteur du tort *(gravamen)* qui est le fondement du recours. En d'autres termes, on peut recourir de l'acte d'une personne privée. La seule justification de cette doctrine est la référence à deux canons. Or, ces canons n'appuient pas l'affirmation de l'auteur. Au canon 162, § 2, il s'agit de l'omission de la convocation d'un membre, en vue d'une élection, par le *præses collegii.* Or, le président du collège électoral n'est pas une personne privée, mais une personne publique constituée en autorité. Au canon 696, § 2, il s'agit du renvoi d'une association d'un de ses membres, et ce renvoi ne peut être effectué que par une personne en autorité. Nous croyons que seul l'acte d'un supérieur peut être la matière d'un recours. L'acte d'une personne privée peut être la matière d'une poursuite en dommages.

Nous voudrions discuter un autre point. D'après Cavada, l'effet suspensif, propre au recours, peut être détruit non seulement par stipulation expresse du droit, mais

encore en vertu de la nature même des choses (p. 79). De cette dernière source de limitation, il n'offre qu'une seule preuve, le canon 870 (p. 79 et 89-92). Ce canon donne à l'évêque et au supérieur religieux majeur le droit d'interdire l'accès aux ordres à l'un de leurs sujets et concède à celui-ci un droit de recours. Ce recours ne pourrait pas, d'après Cavada, être *in suspensivo* : autrement, pendant le recours, le sujet pourrait accéder aux ordres. Le recours est donc *in devolutivo* en vertu de la nature même des choses. Cette argumentation ne paraît pas très convaincante. L'effet suspensif du recours contre un décret prohibitif ne comporte pas le droit de mettre à exécution l'acte interdit. Un recours *in suspensivo* ne ferait qu'enlever à un tel décret son caractère définitif et remettre au supérieur *ad quem* la décision finale, sans accorder pour autant au sujet qui recourt le droit de poser l'acte interdit. A moins d'autre preuve, nous ne voyons pas la nécessité de créer cette entité nouvelle d'un recours qui aurait un effet suspensif de par sa nature même.

Nous signalons deux omissions dans les citations : *a)* celle de l'adverbe ***non***, dans la première proposition de X, 2, 28, 51, à la p. 33; *b)* celle de trois parties importantes dans la citation de McClunn, à la p. 77.

Malgré les remarques offertes ici sur des points secondaires, nous considérons que la thèse de Cavada est solide, sur les points essentiels : le rattachement du recours à l'ancien appel extrajudiciaire et le principe général qu'il est régi par les mêmes normes que celui-ci à moins de stipulation contraire.

Paul-Henri LAFONTAINE, o.m.i.

* * *

NICOLA PETRUZZELLIS. — *Sistema e Problema.* Bari, Adriatica Editrice, 1954. 24 × 17 cm., 498 p., Lire 3.000.

M. Petruzzellis, actuellement un des penseurs les plus en vue en Italie, a réuni dans ce volume une série d'études d'ordre général sur des problèmes assez divers.

Dans l'introduction (p. 1-43) il décrit la vocation essentielle de la pensée philosophique : elle doit exprimer le conscience d'une époque sans être prisonnière d'une situation étroite. Mais de nos jours certains « penseurs » étalent une effrayante carence de probité intellectuelle; ils méconnaissent le devoir élémentaire d'une information objective et sérieuse; certains auteurs critiques réfutent tel ou tel système par les idées et les exigences qu'ils lui ont empruntées, à moins qu'ils ne se lancent à la découverte de problèmes qu'ils veulent insolubles. Le caractère émotionnel des élucubrations existentialistes trahit la fièvre de construire des théories dans un climat de mauvaise foi. Et M. Petruzzellis de rappeler sagement les grands principes qui conditionnent le prestige de la pensée authentique.

Dans le domaine de la métaphysique, nous rencontrons les recherches ontologiques sur la notion de l'être, entreprises par Van Steenberghen, Lavelle et Gilson; ensuite les apories de la dialectique chez Croce, dont le formalisme est d'autant plus éloquent qu'il est généreusement muet sur la nature du vrai, du bien, de la liberté de l'homme. Une longue et solide étude expose et critique le système de K. Jaspers; parmi les griefs notons que Jaspers oublie de faire la critique d'une conception du monde à partir de laquelle il critique toutes les autres (p. 104-105), qu'il retient le préjugé immanentiste de l'idéalisme (p. 122), et les idées fondamentales qui mènent au panthéisme (p. 140), que son agnosticisme ne se rachète pas par l'amour de la vérité, puisque celle-ci consiste à n'en affirmer aucune ou que sa multiplicité élimine la réalité de l'histoire (p. 161-165) : l'existentialisme, après tout, n'est que la vulgarisation d'un idéalisme victime du postulat de l'immanence (p. 169). Une centaine de pages examinent des questions de logique (Dewey), de critériologie (Louvain), de

rapport philosophie-science. A propos de l'art et de la morale, l'auteur explique, de façon assez sommaire d'ailleurs, qu'une œuvre d'art ne peut être immorale, puisque le mal est esthétiquement répugnant. Il prend ensuite la défense de l'universalité des valeurs morales : critique du fatalisme idéaliste et matérialiste, de l'immoralisme facile des snobistes existentialistes, du mal dialectique, du mal comme conscience du mal. (M. Petruzzellis est sans doute distrait quand il fait dire à saint Thomas que le mal ne naît que « ex integra causa », p. 321.) Depuis longtemps l'auteur s'intéresse au problème de l'histoire, « nœud gordien de la pensée moderne » ; il précise dans ce volume les conditions de la connaissance historique valable, passe en revue les opinions récentes sur la théologie de l'histoire (Féret, Daniélou, Rahner, Thils, Montuclard — au lieu de « Montlucard », — etc.) et rencontre ici encore B. Croce, pour qui la réalité n'est qu'histoire. Un dernier chapitre analyse et critique, c'est la méthode habituelle de cet ouvrage, les idées pédagogiques de Dewey et de B. Russell. Il fait heureusement la part du superficiel et du solide dans la doctrine du philosophe américain, que la hantise des résultats fait simplifier bien des problèmes, bien que sa vision « activiste » du réel ne manque pas d'originalité et de force. Toutefois, niant les droits et les ressources supérieures de la vie de l'esprit, la théorie de Dewey reste un optimisme invérifiable.

La pensée de M. Petruzzellis s'inspire aux principes d'un thomisme ouvert et vivant; elle apprécie loyalement chez d'autres penseurs, ce qu'il y a de vrai; elle ne cache pas les faiblesses, les confusions, les lacunes; elle dénonce les préjugés, les inconséquences, les erreurs. Le réel est complexe, mais dans sa structure interne il y a une hiérarchie unifiante : dans son regard universel sur le réel, le philosophe ne peut se passer des faits, mais il lui faut aussi de la « elasticità di vedute ed ampiezza di orrizonti » (p. 374), et le sens des nuances. Sérénité de l'intelligence, largeur de vues, sens de l'équilibre, respect des valeurs spirituelles, conscience des limites de l'humain, souci de clarté sont les principales qualités de cet ouvrage, qui constitue en même temps une excellente introduction au climat particulier et à la problématique de la pensée italienne de notre temps.

A. Cossement, o.m.i.,
Gijzegem (Belgique).

* * *

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. XXXI. Washington, Catholic University of America, 1957. 23 cm., 236 p.

The thirty-first annual meeting of the ACPA, which was held in Chicago, had chosen Ethics as its main object of study. Following formal addresses on "the empiricism of thomistic ethics", "St. Thomas' approach to moral philosophy", "ethics and the Faith", "ethics and epistemology", and "ethics and natural theology", there were many round-table discussions on such varied topics as "formal logic", "the meaning of virtus naturalis", "the being of creatures", "the contemporary state of natural philosophy and of scholastic psychology", "being and God in Heidegger's philosophy", "intuition in moral philosophy", etc.

At a joint session of this Association and the National Catholic Educational Association, Rev. Dr. Gerald Phelan read a paper on "the problem of communication between Catholic and non-Catholic educators and philosophers".

As usual, the Proceedings of the ACPA maintain a high standard of scholarship and are a valuable addition to one's philosophical library.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Bechara Sargi. — *La Participation à l'Être dans la philosophie de Louis Lavelle.* Paris, Beauchesne, 1957. 22,5 cm., 168 p.

Cet ouvrage, dont M. Paul Ricœur, professeur à la Sorbonne, fournit la *Préface,* fait partie de la « Bibliothèque des Archives de Philosophie ». C'est une analyse de la pensée lavellienne, où le père Sargi, libanais de naissance, étudie le fait, la source et la nature de la participation, qui part de la constatation du fait de l'existence du Moi se découvrant participant. L'expérience de participant serait à la fois une intuition immédiate de l'Être et un premier jugement existentiel. Cette expérience serait un fait primitif dans lequel se dévoilent le Moi et l'Être. Nous aurions une intuition de la liaison immédiate du contingent avec l'Absolu. Cette liaison serait perçue non pas uniquement comme une relation poétique mais dans sa réalité métaphysique. L'idée de l'Absolu trouve sa source dans mon expérience initiale par laquelle je prends conscience de moi-même. La découverte du moi contient déjà la découverte de l'être. L'ontologie lavellienne ne prend pas, pour point de départ, la connaissance objective d'un être extérieur, mais mon expérience personnelle, qui saisit l'être en reconnaissant du même coup ma participation avec lui. Ainsi, pour accéder à l'être, nous devons nous situer au sommet de notre conscience.

Bien que Lavelle soutienne que « les choses possèdent le même être que le Tout », l'auteur affirme que cette univocité de l'être, qui tend à résoudre tout le réel dans l'Absolu, n'est pas une résolution monistique d'identité mais une résolution de dépendance et de provenance.

C'est à la volonté, qui a un rôle créateur d'auto-genèse, que reviendrait acte final et principal de la Participation, qui serait un choix conscient par lequel nous ne cessons de réaliser notre être, en actualisant notre essence et en dépassant notre existence. L'intelligence, qui perçoit notre existence dans l'Être, prépare la voie à la volonté, au consentement actif, à l'amour, qui est l'essence même de la Participation. La liberté anime tout le problème de la Participation, qui serait une vocation. La philosophie de Lavelle aspire à être une doctrine de vie spirituelle, pour assurer le salut du participant.

On voit que Lavelle, qui distingue entre être et exister, se rattache à une des nombreuses formes de l'existentialisme et que sa philosophie ne saurait s'insérer dans la tradition scolastique. Il donne le nom d'intuition à une connaissance que nous n'obtenons de fait que discursivement. Il évite, de justesse, l'écueil de l'ontologisme, en soutenant que c'est dans le sentiment de notre impuissance et dans la perception concrète de l'insuffisance du moi participant que nous avons en nous l'idée de Dieu. Il nie la distinction réelle entre substance et accident, entre acte premier et acte second, entre l'être et son idée; il nie le principe de causalité quant aux êtres matériels; il nie l'union substantielle de l'âme avec le corps.

Dans cette étude profonde, exhaustive et sympathique de la Participation lavellienne, l'auteur ne manque pas de faire d'importantes réserves; il reconnaît que tout n'est pas d'égal mérite dans l'œuvre du maître. Nous ne connaissons pas de meilleur ouvrage pour nous guider dans le dédale de la pensée de Lavelle.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Contribution à l'histoire de la relation transcendantale

On définit communément la relation transcendantale : cette relation qui, au point de vue de la réalité objective, est parfaitement identique à son sujet. Dans ce cas le sujet de la relation, c'est-à-dire ce qui est relatif, et la relation, c'est-à-dire ce par quoi ce sujet est relatif, sont exactement la même chose. C'est donc un rapport intrinsèque à la chose même sur laquelle il se fonde. Ce n'est pas une relation accidentelle ou additionnelle qui confère à son sujet une entité nouvelle, mais une relation qui appartient à la constitution même de son sujet. Cependant, bien qu'il y ait dans le rapport transcendantal identité complète entre la *relatio* et le *relatum*, ce qui n'est pas le cas pour la relation prédicamentale, il est à remarquer que la relation transcendantale possède véritablement la propriété caractéristique de toute relation : l'*esse ad*, c'est-à-dire cette fonction essentielle de se référer à autre chose. Toutefois, il n'est pas absolument nécessaire que le terme de la relation transcendantale soit quelque chose d'actuellement existant, précisément, parce que toute sa réalité est dans la réalité même de la chose dont elle exprime l'essence, elle peut se contenter d'un terme idéal. En plus, le sujet de la relation transcendantale dépend essentiellement de son terme, c'est-à-dire par tout son être. Cette dépendance est une condition tellement essentielle de son intelligibilité et de sa réalité qu'elle appartient au premier mode de perséité. C'est précisément à cause de cette insuffisance congénitale que la relation transcendantale ne saurait jouer un rôle dans les relations trinitaires, bien qu'on y parle d'une relation qui, selon une expression de saint Thomas, est subsistante *(est ipsamet subsistens* [1]*)*. Enfin, le sujet de la relation transcendantale n'est pas uniquement un principe d'être, un *ens quo*, mais peut s'appliquer aussi à un *ens quod*, comme c'est le cas de l'être créé, dont toute la réalité est intrinsèquement dépendante de Dieu, totalement *ab alio*. D'où il s'ensuit que la notion

[1] *In I Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2.

de relation transcendantale doit être considérée comme une notion *analogique*. Nous voudrions maintenant décrire l'évolution historique de cette notion dans la seconde moitié du XIIIe siècle, l'âge d'or de la philosophie scolastique.

* * *

En cherchant l'origine de la relation transcendantale dans la philosophie médiévale, on remarque d'emblée que ce problème se rattache étroitement au problème de la connaissance.

Chez saint Thomas, ce problème ne visait pas l'objectivité de notre connaissance intellectuelle. A ce point de vue, sa position est nette et précise : *Omnis intellectus cui non respondet aliquid in re est cassus et vanus* [2]. Il est clair qu'il s'agit ici de la *première intention* de l'esprit. A ce propos, saint Thomas note en plus que « l'intelligence appréhende les choses, non pas selon leur mode propre, mais selon son mode à elle [3] ». En d'autres termes, il n'y a pas nécessairement une correspondance absolue entre nos *modi intelligendi* et les *modi essendi*. Pour le Docteur Angélique, le problème de la connaissance se posait donc sous cette forme: *quelles sont les limites de notre connaissance conceptuelle ?*

Soulignons un premier fait : notre connaissance s'effectue par une multiplicité et une diversité quasi infinies de concepts. Pour étudier la valeur objective de ces concepts, il fallait donc forcément les classifier dans des cadres plus généraux. Ainsi, on était parvenu à grouper tous ces concepts en dix genres suprêmes : les prédicaments, qui ne sont donc rien d'autre qu'une classification générale de nos concepts. Nombre de philosophes du XIIIe et du XIVe siècle admettaient que ces dix prédicaments avaient leur équivalent dans le réel et qu'à chaque catégorie correspondait une nouvelle essence. Les *modi prædicandi* étaient devenus des *modi essendi*; ce qui est confirmé par la définition que Gilles de Rome donnait d'un prédicament : *Erit ergo prædicamentum quidam modus essendi rerum principalis non reductus in alium modum formaliter* [4]. Cependant, l'analyse des six derniers prédicaments offrait une difficulté sérieuse à ceux qui considéraient ces dix genres suprêmes comme autant de cadres du réel. On sait, en effet, que ces six catégories se réduisent en dernière analyse aux premiers prédicaments et surtout

2 *De Pot.*, q. 1, a. 1, obj. 10.
3 *S. Theol.*, I[a], q. 50, a. 2.
4 *De mensura cognitioneque angelorum*, 1701, Cordoue, p. 174*a*.

à la *relation*. Saint Thomas le dit explicitement : ces prédicaments ne sont que des *dénominations extrinsèques* qui ne constituent pas une essence ou mode d'être à part [5]. On ne peut donc pas transposer ces six dernières catégories dans le monde de la réalité objective comme des modes d'être irréductibles.

Or, c'est justement en étudiant la valeur ontologique de ces derniers prédicaments au XIIIe siècle que nous avons découvert le premier emploi du terme *relatio transcendens*. Déjà saint Albert le Grand avait attiré l'attention sur le caractère *relatif* de ces prédicaments :

> Ad aliquid autem et alia prædicamenta sunt secundum quæ dicimur ad aliquid nos aliquo modo habere, quia comparatione unius ad alterum non absolventur [6] [...]. Ad aliquid [...] immixtus est omnibus sex prædicamentis [7].

Toutefois, l'expression *relatio transcendens* ne se trouve pas chez saint Albert, bien qu'il se serve parfois du terme *transcendens* employé seul, par exemple dans :

> *De Prædicabilibus*, tr. 3, c. 3 : *Et id nomen transcendens est* [...] (éd. Borgnet, t. I, p. 47); *Perihermenias*, I, tr. 1, c. 2 : *Non utitur terminis transcendentibus* [...] (t. I, p 377); *Post. Anal.*, II, tr. 2, c. 5 : *« Quid est » non est genus, sed transcendens* (t. II, p. 178).

Pour l'auteur de la *Summa philosophiæ*, probablement Robert Kilwardby [8], la relation est une notion post-prédicamentale, parce qu'on la trouve dans chaque catégorie :

> Relatio sola omne genus prædicamentale circuit et in omni fundari potest etiam in se ipso, sicut Avicenna declarat [9].

Henri de Gand enseigne de même que les sept derniers prédicaments ont comme caractère propre de se rapporter à autre chose :

> Quia ille respectus... aut convenit rei absolutæ ex se sola, et sic est respectus prædicamenti relationis proprie dictæ, aut convenit rei absolutæ non nisi ex connexione quadam sui cum aliqua re alia, et sic est respectus aliorum sex prædicamentorum [10].

La relation proprement dite ou, selon la terminologie de sa *Somme*, la relation inhérente *(respectus insistens)* repose entièrement sur un

5 *In Phys.*, III, l. 5.
6 *Liber de prædic.*, tr. 5, c. 1 : éd. Borgnet, t. 1, p. 243.
7 *Ibid.*, tr. 6, c. 1, p. 270.
8 Voir A. Pattin, *De verhouding tussen zijn en wezenheid en de transcendentale relatie in de 2de helft der XIIIe eeuw*, Bruxelles, 1955, p. 234-236; G. Gal, *Robert Kilwardby's Questions on the Metaphysics and Physics of Aristotle*, dans *Franciscan Studies*, 13 (1953), p. 14.
9 Ed. L. Baur, p. 343, 31-32.
10 *Quodlibet XV*, q. 25, Venise, 1608, t. 2, f. 370*r*.

accident de la substance prise isolément. Les autres relations, au contraire, qu'Henri appelle des rapports tangentiels *(respectus assistens)* connotent nécessairement quelque chose d'extérieur [11].

Gilles de Rome, dans sa question disputée *De mensura angelorum*, essaie de justifier la classification des dix catégories. A ce propos, il remarque, lui aussi, que les sept derniers prédicaments ont en commun de se rapporter à autre chose. Entre le prédicament de la relation et les six autres il y a la différence suivante : la relation proprement accidentelle se fonde sur quelque chose d'absolu *(aliquid in se)*, tandis que le fondement des autres prédicaments relatifs est relié à une réalité extérieure *(sumitur ex connexione ad aliud* [12]*)*. Dans son quatrième *Quodlibet*, q. 8 [13], ces six dernières catégories sont désignées comme des *res sub ordine*, alors que la relation prédicamentale signifie directement le rapport lui-même : *significat ipsum ordinem.*

Jacques de Viterbe est le premier à qualifier cette manière d'être relative des six derniers prédicaments comme une *relatio transcendens* :

> Dicendum quod respectus est de relatione et de aliis prædicamentis. Relatio enim secundum Simplicium per omnia vadit, unde nihil prohibet quod sit *transcendens*, et tamen secundum aliquam rationem sit in speciali genere, et maxime relationis [14].

Le texte de Simplicius auquel il fait allusion se trouve dans son *Commentaire sur les prédicaments d'Aristote.* Nous citons la traduction de Guillaume de Moerbeke selon le manuscrit de Tolède [15] et celui du Vatican [16].

> Ipso « poni » supervenit habitudo ad sursum et deorsum, sicut et penes alia prædicamenta nascebatur semper ipsum ad aliquid.

Jean de Naples, dans sa *Summa totius logicæ*, avait probablement sous ses yeux ce texte de Jacques de Viterbe, quand il écrivait :

> Secundum eos, *respectus est de transcendentibus*, et non omnis respectus est in genere relationis, sed dicitur respectus de septem prædicamentis, scilicet de relatione, et de sex principiis [17].

11 Voir sa *Summa quæstionum ordinariarum* : éd. J. Badius, Paris, 1520, t. 2, art. 66, q. 1, f. 210*r*.
12 *Ed. cit.*, p. 165, 166.
13 Venise, 1502, f. 46*r*.
14 *Quæstiones Parisius disputatæ de prædicamentis in divinis*, Rome, Bibl. Angelica, ms. 213, f. 23*r*.
15 Bibl. Capit., 47-11, f. 150*v*.
16 Vat. Basilic., H 6, f. 131*r*.
17 Tr. 6, c. 1 : éd. M. De Maria, Sancti Thomæ opuscula, Tiferni Tibernini, 1866, vol. 1, p. 54. — Voir A. Pattin, *Bijdragen tot de kronologie van St. Thomas' werken*, dans *Tijdschrift voor Philosophie*, 19 (1957), p. 494-502.

De ces quelques textes il ressort que l'expression *relation transcendante* n'est pas toujours employée dans le sens technique, défini plus haut, d'une relation engagée dans la nature même d'une chose. Ainsi Jean Capréolus, qui repousse cependant toute forme de relation transcendantale, parle d'un *respectus realis, qui non est de prædicamento « ad aliquid* [18] ». Mais il est évident qu'il s'agit ici d'une relation réelle post-prédicamentale et non d'une relation strictement transcendantale. De même, Dominique de Flandre écrira plus tard :

> Alia est relatio realis. Et talis est duplex. Nam quædam est, quæ circuit omne genus, sicut differentia, oppositio, identitas, et similes, quæ vocantur *relationes transcendentes* [19].

Nous sommes loin du sens propre que la relation transcendantale revêt aujourd'hui. Jean Duns Scot est, à notre avis, le premier à appliquer le terme *relatio transcendens* à la relation transcendantale proprement dite, comme on le verra plus loin.

* * *

Considérons maintenant une autre propriété caractéristique de notre connaissance intellectuelle : nos concepts comportent essentiellement quelque chose de statique et d'absolu, au sens de déterminé en soi. D'où, pour l'entendement humain, la grande difficulté d'exprimer et de concevoir la *relation*. En effet, quand on dit « relation », on évoque spontanément à l'esprit l'idée d'un certain lien jeté entre deux choses. La relation ne repose donc pas sur soi; rien de plus opposé au déterminé *en soi*, rien de plus ouvert que la relation [20]. C'est ainsi que saint Thomas définit la relation comme une sorte de « regard » vers autre chose [21]. La notion de relation implique donc nécessairement un sujet, un terme et une certaine attitude envers ce terme ou « extrême opposé ». Comment traduire alors ses exigences essentielles à la nature de la relation sur le plan des mots et des concepts ?

A. C'est sur le plan des mots, signes des concepts, que se pose la distinction célèbre entre le relatif *secundum dici* et le relatif *secundum esse*.

18 *In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 3, ad 4[m] Scoti : éd. Paban-Pègues, t. 6, p. 94*a*.
19 *In Metaph.*, V, q. 16, a. 12 : éd. Morelles, Cologne, 1621, p. 342, col. a, B.
20 Voir J. Capréolus, *In I Sent.*, d. 30, q. 1, ad 11[m] Aureoli, t. 2, p. 302 : « [...] relationes magis se habent per modum unius intervalli attingentis duo extrema [...] ».
21 *S. Theol.*, I[a], q. 28, a. 1.

Le mot *relativum secundum dici* ou plutôt son équivalent *relative dici* se trouve pour la première fois dans le *De Trinitate* de saint Augustin : « Creator *relative dicitur* ad creaturam, sicut dominus ad servum [22]. »

On rencontre ensuite cette expression chez : Boèce [23], Abélard [24] et surtout dans la *Summa Sententiarum*, longtemps attribuée à Hugues de Saint-Victor, mais dont l'auteur est vraisemblablement Odon de Lucques [25]. Cette *Somme* fut une des sources doctrinales du *Liber Sententiarum* de Pierre Lombard, où la même doctrine sur le *relative dici* est développée avec exactement les mêmes références au *De Trinitate* de saint Augustin [26]. Plus tard, on trouve couramment les mots *relativum secundum dici* et *secundum esse* chez saint Albert le Grand, saint Bonaventure [27], saint Thomas d'Aquin, Pierre de Tarentaise [28], Hannibaldus de Hannibaldis [29], Henri de Gand [30], Gilles de Rome [31] et chez la plupart des auteurs du XIIIe et du XIVe siècle. Citons ce texte remarquable de saint Albert le Grand :

> Sunt enim quædam quæ secundum totum esse quod importatur in nomine, relativa sunt, ut Pater..., eo quod talia nomina a respectu imponuntur, et qualitas eorum quam cum substantia significant, respectus est; quædam autem sunt non simpliciter significantia respectum, sed cointelligitur in eis, eo quod imposita sunt ab alio quam a respectu, quod tamen a respectu nullo modo separabile est [32] [...].

Pour saint Albert, la distinction entre le relatif *secundum esse* et *secundum dici* se situe sur le plan des mots; *est secundum constructionem nominum* disait déjà Abélard [33]. De même pour saint Thomas :

> Aliquod *nomen* potest respectum importare dupliciter. Uno modo sic quod nomen imponatur ad significandum ipsum respectum, sicut hoc nomen pater... Quædam vero nomina dicuntur importare respectum, quia significant rem alicuius generis, quam comitatur respectus, quamvis nomen non sit impositum ad ipsum respectum significandum; sicut hoc nomen scientia est impositum ad significandum qualitatem quamdam, quam

22 L. 5, c. 13, n° 14 : *P.L.*, t. 42, col. 920.
23 *In Categ.*, II : *P.L.*, t. 64, col. 235.
24 *Glossæ super Prædicamenta* : éd. B. Geyer, p. 201-202.
25 Tr. I, c. 10 : *De diversa nominum acceptione* : *P.L.*, t. 176, col. 58.
26 L. I, d. 30, c. 1 : éd. Quaracchi, 1916, t. 1, p. 187.
27 *In I Sent.*, d. 30, a. unic., q. 3, ad 3[m].
28 *In I Sent.*, d. 30, q. 1, a. 4, ad 1[m].
29 *In I Sent.*, d. 30, q. unic., a. 1, ad 2[m].
30 *Summa*, a. 63, q. 2 : éd. Badius, t. 2, f. 196*v*.
31 *Quodlib.* IV, q. 8, Venise, 1502, f. 45*v*.
32 *In I Sent.*, d. 3, G. a. 28.
33 *Glossæ...* : *éd. cit.*, p. 215; voir aussi *Dialectica* : éd. De Rijk, 1956, p. 91-92.

sequitur quidam respectus, non autem ad significandum respectum ipsum [34].

Cajetan était donc en droit de conclure :

Quæ distinctio [inter relativa secundum esse et secundum dici] intelligenda est secundum *distinctionem significationis nominum* [35].

Le terme *relatif secundum esse* peut se traduire : *relatif par essence*, car le mot *esse* signifie ici l'*esse quidditativum*, comme le remarque si bien Alexandre d'Alexandrie († 1314) dans son *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote* [36]. On a donc un relatif *secundum esse* quand un mot désigne premièrement une relation, c'est-à-dire un pur rapport à un terme, et secondairement le sujet où se trouve cette relation [37].

Le relatif *secundum dici*, qu'on traduit : *relatif par dénomination*, est par contre un terme qui ne signifie pas directement *(in recto)* un pur rapport, mais quelque chose d'autre, par exemple une qualité, un habitus, etc., bien qu'*in obliquo* ou indirectement ce mot désigne aussi une relation. Pour ne pas avoir remarqué que cette distinction se place uniquement sur le plan des mots, nombre d'auteurs se sont mépris sur la signification authentique de ces termes.

Les uns, comme par exemple Alexandre de Halès [38] et Henri de Gand [39], définissent le relatif *secundum dici* comme une relation de raison et le relatif *secundum esse* comme une relation réelle. Tandis que pour saint Thomas le relatif *secundum dici* aussi bien que le relatif *secundum esse* se subdivisent en relation réelle et relation de raison [40].

D'autres ont transposé purement et simplement dans l'ordre de la réalité objective le contenu conceptuel désigné par le relatif *secundum dici*. Du fait que ce terme marque directement quelque chose qui n'est pas un pur relatif et indirectement une relation, ils en déduisaient que le relatif *secundum dici* est quelque chose d'absolu, d'où découle par voie de conséquence une relation soit réelle, soit de raison. Ainsi Jean Capréolus qui, à la suite de Pierre d'Auriole, explique qu'un relatif *secundum dici* est : *absolutum pure... non tamen est absolutum purum, sed copulatum est* [41].

34 *De Verit.*, q. 21, a. 6.
35 *Comm. in Prædic.*, éd. M.-H. Laurent, Rome, 1939, p. 115, 142.
36 L. 5, Venise, 1572, f. 141*r*.
37 Voir la *Summa totius logicæ*, tr. 5, c. 1 : *éd. cit.*, p. 49.
38 *Summa*, I, pars II, inq. II, tr. I, q. 5, a. 1 : éd. Quaracchi, t. 1, p. 554.
39 *Quodl.* III, q. 4.
40 *De Pot.*, q. 7, a. 10, ad 11^m.
41 *In III Sent.*, d. 23, q. 1, ad arg. aliquorum 2 : t. 5, p. 305*b*.

Le relatif *secundum dici* est donc pour lui quelque chose d'absolu, mais accouplé à autre chose. Il exprime directement l'absolu, qui est à l'origine de la relation, et indirectement *(concomitanter)* cette relation même :

> Actus et potentia sunt relativa secundum dici; non enim dicunt principaliter relationes, sed aliqua absoluta, ad quæ consequuntur relationes [42].

Mais ce qui n'est désigné qu'indirectement par un mot, n'est pas nécessairement tel dans la réalité des choses [43]. Les conditions du mouvement conceptuel exprimé par le vocable relatif *secundum dici* ne peuvent pas être projectées sans plus dans le réel. Dès lors, ce que saint Thomas écrit dans son *Commentaire sur les Sentences* : « [...] potentia non est relativum secundum suum esse, *sed solum secundum dici* [44], » n'exclut pas que la puissance soit ordonnée essentiellement à l'acte; car dans ce cas on se trouve au niveau de la réalité objective et non plus sur le plan du langage et des mots.

D'autres penseurs encore, comme c'est le cas de Jean de S. Thomas et de nombreux thomistes, identifient la *relation transcendantale* avec le relatif *secundum dici* : « *Ex quo constat, quod relatio transcendentalis, quæ non est alia a relatione secundum dici* [45] [...]. » Ce qui n'est pas exact non plus; on se trouve en effet sur deux plans différents. Parfois il peut y avoir coïncidence, mais pas nécessairement et toujours, comme le veulent entre autres les *Complutenses* :

> Quamvis relationes istæ *coincidant*, tamen nominum etymologiæ et appellationes sumuntur a diversis formalitatibus... quæ formalitates et etymologiæ, licet diversæ sint : *realiter tamen non datur relatio transcendentalis, quæ non sit secundum dici, et e contra* [46] [...].

B. On vient de le voir : le problème de la relation transcendantale ne se pose pas sur le même plan que le relatif direct *(secundum esse)* et le relatif indirect *(secundum dici)*, mais bien sur le plan des concepts, signes des choses : « Cum nomina immediate significent conceptiones intellectus, quæ sunt rerum similitudines [47]. »

[42] *In I Sent.*, d. 30, q. 1, ad 2 : éd. Paban-Pègues, t. 2, p. 317.
[43] Comparez J. Capréolus, *In I Sent.*, d. 30, q. 1, ad 1[m] Gregorii; t. 2, p. 304 : « Est fallacia figuræ dictionis, arguendo a modo nominis, ad modum rei [...]. »
[44] *In I Sent.*, d. 7, q. 1, a. 2 : éd. Mandonnet, p. 179.
[45] *Cursus Philos., Ars logica*, p. II, q. 17, a. 2 : éd. Reiser, t. 1, p. 578.
[46] *Disputationes in Aristotelis dialecticam*, disp. XIV, *De Relatione*, q. II, n° 17.
[47] *Comp. theol.*, I, c. 25.

Quand on examine de plus près la définition de la relation transcendantale, qui consiste en ce que quelque chose d'absolu soit par son essence même ordonné à un autre, on constate que le problème de la relation transcendantale se ramène *au problème du relatif et de l'absolu.* Il y a une distinction adéquate entre la raison formelle de la relation et celle de l'absolu. Entre ces deux concepts il y a une incompatibilité totale. Dès lors, on se demande si la définition de la relation transcendantale ne contient pas une contradiction dans les termes, car, comme l'exprime si clairement Jean Capréolus : *respectus non est intrinsecus essentiæ absoluti* [48], une relation ne peut pas être intrinsèque à des réalités absolues.

Cherchons d'abord ce que les auteurs du XIIIe et du début du XIVe siècle nous disent de la relation transcendantale.

C'est un fait que l'expression *relatio transcendens* ne fut guère employée dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Parfois on la rencontre, par exemple chez Jacques de Viterbe, mais c'est alors dans le sens d'une relation post-prédicamentale. Les auteurs du XIIIe siècle se servent de préférence du terme *relatio essentialis.*

On rencontre déjà l'expression *dependentia essentialis* dans la *Somme de Théologie* attribuée à Alexandre de Halès :

> Item, esse vel essentia eius quod est ab alio comparationem et *dependentiam habet essentialem* ab esse vel essentia quæ non est ab alio, sicut esse creatum ab esse increato [49].

La même expression se trouve également chez saint Albert le Grand dans son *Commentaire du IIIe livre des Sentences* : « Ergo videtur quod *essentialis sit dependentia* ei [= animæ] ad corpus [50]. »

Saint Bonaventure fait fréquemment usage du terme *relatio essentialis*; par exemple au Ier livre de son *Commentaire sur les Sentences* :

> Creatura quantum ad esse primum essentialiter dependet; et talis relatio, quæ exprimit illam dependentiam, non est creaturæ accidentalis, sed magis *essentialis* [51].

Saint Thomas, au contraire, n'a employé que cinq fois le mot *relatio essentialis,* trois fois dans son *Commentaire sur les Sentences* : I, d. 15, q. 5, a. 3; II, d. 1, q. 1, a. 2, ad 2 et d. 17, q. 2, a. 2, et deux fois dans

[48] *In Sent., Prol.,* q. 2, ad 1[m] Aureoli : t. 1, p. 30*a*.
[49] Lib. I, p. II, tr. 1, q. 1, m. 1, a. 3 : éd. Quaracchi, t. 1, p. 514*b*.
[50] D. 5, E, a. 16 : éd. Borgnet, t. 28 p. 116.
[51] D. 30, dub. 4 : ed. minor, Quaracchi, 1934, t. 1, p. 421-422.

son *Compendium Theologiæ* : I, c. 170. C'est d'ailleurs un indice que ces deux écrits doivent dater de la même période de son évolution intellectuelle, c'est-à-dire du premier séjour du Docteur Angélique à Paris [52].

On lit encore ce terme :

1° chez saint Albert le Grand, dans la première partie de sa *Somme de Théologie* (circa 1271-1272), tr. 4, q. 20, m. 5 :

> Omne enim creatum habitudinibus ad causas sui esse concretum est, et ideo in quantum creatum est, sine compositione non est. Increatum autem nec ad intrinseca constituentia, quæ nulla habet, nec extrinseca ex quibus sit, *essentiales* habet *dependentias* vel *habitudines*. Et ideo concretum *habitudinibus essentialibus* non est, sed in termino simplicitatis simplex.

2° deux fois seulement chez Pierre de Tarentaise, entre autres dans son premier livre des *Sentences*, d. 15, expos. lit. :

> Anima comparatur, et ad corpus cui dat esse naturale, non enim est aliud esse animæ quam quod dat corpori ; et ad objectum suum supremum a quo accepit esse gratuitum. In corpore ergo, ad quod comparatur per *relationem essentialem*, habet esse simpliciter ; ubi vero est objectum suum, ad quod habet relationem accidentalem, habet esse secundum quid, scilicet per assimilationem.

Ce texte a été repris par Hannibaldus de Hannibaldis dans *I S.*, d. 15, q. unic., exp. textus (éd. Vivès, t. 30, p. 93).

3° chez Henri de Gand, dans sa *Somme*, a. 27, q. 1, ad 5 :

> Idcirco oportet quod ratio illorum sit ratio *respectus cuiusdam essentialis* : quia fundatus in ipsa essentia ut facta est ad ipsum factorem, ut sic esse existentiæ cuiuslibet creaturæ non sit nisi esse quod est ad aliud se habere (éd. J. Badius, fol. 161 *v*).

4° chez Pierre Olieu, dans ses *Quæstiones in secundum librum sententiarum*, q. XVI :

> Neutra [i.e. nec materia, nec forma] potest cognosci sine altera propter *essentiales respectus* quod inter se habent (éd. B. Jansen, t. 1, p. 310).

5° enfin, chez Jean Duns Scot, surtout dans ses *Commentaria Oxoniensia*, où il emploie non seulement le terme *relatio essentialis*, mais aussi son équivalent *relatio substantialis* [53].

Cependant, il ne suffit pas de rencontrer dans leurs ouvrages l'expression *relatio essentialis*, il s'agit surtout de savoir comment il

[52] Voir A. Pattin, *Bijdrage tot de kronologie van St. Thomas' werken*, *loc. cit.*, p. 480.

[53] Voir *In I Sent.*, d. 2, q. 5 : éd. Vaticane, t. 3, p. 187, 9-13.

faut l'interpréter. On pourrait en effet affirmer qu'une relation essentielle exprime un rapport prédicamental dont le fondement est l'essence même (la substance) de l'objet [54].

Voyons à ce sujet les opinions des philosophes du XIIIe siècle. Alexandre de Halès, au premier livre de sa *Somme de Théologie*, note qu'une telle relation n'est pas à ranger parmi les relations accidentelles. C'est plutôt une relation qui est connaturelle à son sujet. Si une telle relation se constate dans le créé, à plus forte raison peut-on concevoir un tel rapport dans la Sainte Trinité. Seulement, Alexandre n'explicite pas ce qu'il entend par une *relatio connaturalis* :

> Nam in principiis substantiæ, quæ sunt materia et forma, accipitur relatio quæ non est accidentalis, sed *connaturalis* : sicut in esse materiæ coaccipitur intentio potentiæ, unde materia dicit possibile ad formam; in essentia formæ coaccipitur intentio actus, secundum quem est perfectio potentiæ materiæ. Relationes ergo potentiæ et actus accipiuntur in principiis substantiæ connaturaliter; multo ergo magis in infinitum relatio in divinis accipietur connaturalis, non accidentalis [55].

C'est avant tout dans son *Commentaire sur les Sentences* que saint Bonaventure nous livre sa pensée sur la signification exacte de la relation essentielle. Il nous montre d'abord qu'il y a trois sortes de relations réelles :

> Realis autem relatio triplex est. Aliquando enim fundatur super proprietatem accidentalem, ut similitudo in duplici albedine; aliquando super dependentiam essentialem, sicut respectus vel relatio materiæ ad formam — nam, sicut dicit Philosophus, « materia hoc ipsum quod est, ad alterum est » — aliquando super originem naturalem, sicut effectus ad causam et filii ad patrem [56].

La première est fondée sur une propriété accidentelle, comme lorsqu'on dit que deux hommes se ressemblent parce qu'ils sont blancs. La seconde est basée sur une *dépendance essentielle*, comme le rapport de la matière à la forme. Enfin, la troisième est inhérente à l'origine naturelle, comme les relations divines. La relation accidentelle ajoute quelque chose d'essentiellement différent à son sujet *(addit aliud per essentiam* [57]*)*. Ce qui n'est certainement pas le cas de la relation essentielle *(hæc autem non est accidentalis* [58]*)*. Cependant, on ne peut pas

54 Voir A. Krempel, *La Doctrine de la Relation chez saint Thomas*, Paris, 1952, p. 529.
55 *Summ. Theol.*, p. II, inq. 1, tr. unic., q. 2, a. 3 : éd. Quaracchi, t. 1, p. 505*b*.
56 *In I Sent.*, d. 30, art. unic., q. 3 : ed. minor, p. 419.
57 Voir *In II Sent.*, d. 1, pars I, a. 3, q. 2 : ed. minor, p. 27.
58 Voir *Col. in Hex.*, visio 1, coll. 1 : éd. F. Delorme, 1934, p. 52.

prétendre non plus qu'une telle relation soit purement et simplement identique à son sujet; pour saint Bonaventure, cela est totalement impossible, même en Dieu. En effet, un rapport présuppose nécessairement un absolu sur lequel il se fonde, d'où il émerge. Il n'y a pas de rapport sans support :

> Et ita patet quod omnis proprietas relativa sive sit in Deo sive in creatura necessario differt aliquo modo ab eo cuius est proprietas, et magis in creatura quam in Creatore. Et intelligantur omnia hæc, sicut prius assignatum est, quoniam omne respectivum fundatur super aliquid absolutum [59].

Il y a donc dans la relation essentielle une *certaine* différence entre le sujet et la relation : « Non habent omnimodam simplicitatem [60] »; « dicit aliquid, quod est quodam modo idem, quodam modo aliud [61] ».

Cependant se pose la question : quelle est la valeur de cette distinction ? Est-ce une distinction réelle ou de raison ? Saint Bonaventure nous répond qu'elle est plus large que la distinction entre le Créateur et son acte de créer; car cette distinction n'est qu'une pure considération de l'esprit *(ibi non est differentia nisi solum secundum modum nostrum accipiendi* [62]*)*, c'est-à-dire une *differentia minima*, selon la terminologie qu'il emploie dans son *Breviloquium* [63]. Dans la relation essentielle, au contraire, le sujet et le rapport se différencient par une distinction de raison *et etiam habitudinis* [64], et aussi par sa dépendance d'autre chose, qui, encore une fois, n'est pas quelque chose de surajouté, mais quelque chose d'essentiel au sujet : *quæ non facit diversitatem per essentiam, quia habitudo illa est essentialis* [65]. Et saint Bonaventure de poursuivre : *Similiter judicandum est de unitate, bonitate, veritate essentiali.* Ces mots semblent suggérer qu'on pourrait caractériser cette distinction comme une *differentia minor.* Pareille distinction existe par exemple dans la Sainte Trinité entre les propriétés personnelles et l'essence divine [66].

En tout cas, c'est tout ce que les textes nous permettent de conclure.

59 *In I Sent.*, d. 26, art. unic., q. 1, ad 6^{m} : ed. minor, p. 360.
60 *Ibid.*
61 *In II Sent.*, d. 1, pars I, a. 3, q. 2 : ed. minor, p. 27.
62 *Ibid.*
63 *Breviloquium*, p. 1, c. 4 : éd. Quaracchi, t. 5, p. 213.
64 *In II Sent.*, d. 1, pars I, a. 3, q. 2 : ed. minor, p. 27.
65 *Ibid.*
66 *Breviloquium*, p. 1, c. 4 : éd. Quaracchi, t. 5, p. 213.

Quant à saint Thomas d'Aquin, il est à remarquer qu'il ne nous explique pas quel sens précis il convient de donner à l'expression *relatio essentialis*. Il semble cependant qu'il oppose cette relation à la relation accidentelle proprement dite. Par contre, c'est surtout quand il traite la question de la spécification des facultés de l'âme, qu'on peut constater qu'il n'hésite pas à identifier la puissance avec son ordination à l'acte. Il met une identité entre la puissance et son rapport à l'acte. Par conséquent, dire puissance ou dire ordination à un acte, c'est dire la même chose. En effet, tout l'être de la puissance réside dans cette relation : *Cum esse in potentia nihil aliud sit quam ordinari in actum* [67]. La puissance, écrit-il dans son *Commentaire sur le De anima*, n'est rien d'autre qu'un certain rapport à l'acte : *Potentia nihil aliud est quam quidam ordo ad actum* [68]. « Par où l'on voit, observe Cajetan, que dans leur essence les puissances ne font point abstraction de leur rapport transcendant aux actes [69]. »

Dans sa *Somme de Théologie*, saint Albert le Grand développe en substance la même doctrine qu'Alexandre de Halès. Comme lui, il affirme explicitement qu'entre les principes de l'être, c'est-à-dire la matière et la forme, il y a un rapport mutuel tellement intime et connaturel, qu'il ne peut en aucune façon revêtir l'aspect d'un accident. C'est à vrai dire une relation, qui transcende toutes les catégories :

> Relatio autem [...] eo modo quo est dependentia principiorum substantiæ ad invicem : quæ dependentia ipsis principiis substantiæ accidentalis non est, est ante intellectum accidentis [70].
>
> Si quis diligenter advertat, [esse ad] secundum rationem præcedit omne prædicamentum, tam substantiæ, quam accidentis. Principia enim prædicamenti prima sint *potentia et actus*. Statim autem nominata potentia, in nomine concipitur et cointelligitur comparatio potentiæ ad actum, et in ipso nomine actus cointelligitur comparatio actus ad potentiam, et comparatio utriusque ad totum : et sic relatio. Unde intellectus relationis est ante intellectum substantiæ eo modo quo substantia prædicamentum est et genus [71].

Pierre de Tarentaise et Hannibaldus de Hannibaldis ne fournissent que très peu d'éléments d'une réponse à notre question. Ils opposent la relation essentielle à la relation accidentelle, mais ne donnent pas d'autres explications. Toutefois, Pierre de Tarentaise cite textuelle-

67 *De Malo*, q. 1, a. 2.
68 *In de Anima*, II, l. 1 : éd. Pirotta, n° 234.
69 *In I^am Partem*, q. 77, a. 3.
70 I, q. 56 : éd. Jammy, t. 17, p. 316*a*.
71 I, q. 37 : éd. Jammy, t. 17, p. 212*a*.

ment ce passage de saint Bonaventure, dans lequel celui-ci avait fait la distinction entre trois sortes de relations :

> Invenitur autem respectus vel dependentia triplex in creaturis, vel secundum accidens aliquod, sicut relatio æqualitatis, similitudinis et huiusmodi : vel secundum originem essendi, sicut relatio paternitatis et filiationis, causæ et causati : vel secundum *dependentiam essentialem*, sicut est relatio materiæ ad formam, secundum id quod est, nam materia secundum id quod est ad alterum est ut ait Philosophus [72].

Ce qui nous semble indiquer que c'est bien saint Bonaventure l'inspirateur de la doctrine de la relation essentielle.

C'est surtout dans son neuvième *Quodlibet* qu'Henri de Gand nous expose sa théorie sur la relation essentielle.

> Est autem sciendum [écrit-il] ad majorem declarationem jam dictorum, et eorum, quæ in quibusdam aliis Quolibet. diximus, quod relatio super formam absolutam habet fundari tripliciter [73].

Le premier cas est celui de la relation strictement *accidentelle* qui trouve son fondement dans un accident de la substance. Le deuxième est celui de la *relation substantielle* qui se fonde sur la forme spécifique du sujet. Mais comme cette forme ne constitue pas tout le sujet, on peut dire que la relation qui reçoit toute sa réalité de cette forme est en quelque sorte accidentelle au sujet. Le troisième cas s'applique à la relation qu'on appelle *essentielle*. Celle-ci n'ajoute absolument rien à la chose sur laquelle elle se fonde et avec laquelle elle s'identifie totalement. Peut-être, pourrait-on prétendre qu'elle est accidentelle en ce sens qu'elle connote un terme extérieur au sujet. Elle n'indique donc pas une réalité distincte du sujet; elle est ce sujet même, tout en le désignant quant à la circonstance qui lui est essentielle d'exister en vue d'autre chose :

> Relatio tertio modo est *omnino essentialis*, et nullo modo accidentalis ratione ipsius fundamenti, etsi forte aliquid accidentalitas habet, quia non habet ab una illarum formarum causari, aut secundum actum fundari super ipsam nisi per coexistentiam alterius, sed illa accidentalitas non facit quod pertinet ad aliud prædicamentum [74].

Dans sa *Somme*, Henri applique sa théorie de la relation essentielle à la dissociation de l'essence et de l'existence dans l'être créé. Dans le texte cité plus haut, on a pu constater qu'Henri réduit l'existence à un simple *esse ad Creatorem*. L'auteur de la question anonyme

[72] *In I Sent.*, d. 30, q. 1, a. 4 : éd. Toulouse, 1652, t. 1, p. 224*b*.
[73] *Quodl.* IX, q. 3 : éd. Venise, 1608, f. 73*r*.
[74] *Ibid.*, f. 73*v*.

Recitatio opinionum de esse et essentia fratris Egidii et magistri Henrici de Gandavo résume la position d'Henri en ces mots : « Esse creature in quodam *essentiali respectu* ad Deum consistit [75]. »

Or, dans le même passage de sa *Somme*, Henri caractérise la distinction de l'essence et de l'existence comme une distinction *intentionnelle* [76]. Cette distinction, écrit-il, est plus qu'une pure distinction de raison : « *Et sic quodammodo re differunt essentia creaturæ et esse ejus : quemadmodum substantia et relatio fundata in essentia substantiæ.* » C'est une distinction dans les objets de pensée, dont l'un peut se concevoir sans l'autre parce que l'un peut exister sans l'autre, bien que la réciproque ne soit pas nécessairement vraie. Il faut ajouter, d'ailleurs, que sur le plan du concret ils constituent une seule et même réalité et que ces composants ne sont en aucune façon dissociables. Le maître gantois applique donc sa fameuse distinction intentionnelle à la non-coïncidence de l'absolu et du relatif dans la relation essentielle. Mais cette distinction reste purement dans l'ordre de la représentation et du langage. Dans le concret, il n'y a pas d'opposition entre le relatif et l'absolu : *sunt idipsum re* [77].

Gilles de Rome, contemporain et adversaire du Docteur Solennel, n'utilise pas l'expression *relatio essentialis*; du moins ne l'avons-nous pas rencontrée dans ses ouvrages les plus importants. Pourtant la doctrine y est, bien que cette doctrine ne soit pas une des pièces fondamentales de son système métaphysique. C'est dans son *Commentaire sur le deuxième livre des Sentences* qu'il nous donne des éclaircissements au sujet d'une telle relation :

> Sed possumus ampliare rationem relationis, ut non restringatur ad prædicamentum accidentale habens immediatum fundamentum in accidente, sed ut dicat ipsum ordinem secundum se fundatum, secundum quem modum etiam in divinis est vera relatio. Hoc ergo modo substantia potest esse immediatum fundamentum relationis, et potest dici ad aliquid. Nec propter hoc locabitur sub aliquo accidente, vel sub aliquo prædicamento accidentali [78].

Ce texte est d'autant plus significatif, que Gilles de Rome ramène toute la réalité du relatif à son fondement absolu :

75 Ed. Hocédez, *Le premier Quodlibet d'Henri de Gand*, dans *Gregorianum*, 9 (1928), p. 109.

76 Voir f. 162*r*.

77 *Ibid.*

78 *In II Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2, ad dub. 5 later. : éd. A. Rocchensis, Venise, 1581, t. 2, p. 89, col. *a*.

> Relatio supra suum fundamentum nihil congregat, quia nihil addit, vel componit, realiter loquendo, quia relatio nihil reale addit supra suum fundamentum, nec aliquam compositionem facit supra ipsum, quia non est aliquis compositior ex eo, quod est albus, et similis, quam ex eo, quod est albus tantum [79].

Donc, si la substance peut être le fondement immédiat d'une relation réelle, comme cette relation n'ajoute rien à son fondement, il en résulte qu'elle est comprise dans l'essence même de la chose.

Quelques années plus tard, Jean de Naples, dans un texte très intéressant de sa *Summa totius logicæ*, tr. 4, c. 4, adoptera en tous points l'interprétation de Gilles de Rome au sujet de la distinction de l'absolu et du relatif :

> Materia secundum suam essentiam non per aliquid sibi additum referatur ad formam, et creatura similiter ad creatorem [80].

Parlant de la relation essentielle, Pierre Olieu n'hésite pas à renfermer l'absolu et le relatif dans une même raison formelle. C'est à peine s'il admet entre eux une distinction de raison :

> Respondeo quod [creatio passio] nihil addit realiter diversum, dicit tamen quandam *rationem respectivam in essentia rei creatæ realiter inclusam*, ita quod essentia creaturæ habet in se absolutam rationem suæ essentiæ et hanc rationem respectivam qua vere est et fuit a Deo absque aliqua diversitate essentiali [81].

Un passage extrêmement important des *Quæstiones in metaphysicam* de Pierre d'Auvergne († 1305) formule explicitement notre problème en ces mots : *Utrum de ratione potentie sit ordo vel respectus ad actum et non tantum hoc sed illud cuius est ordo vel respectus ?* Voici l'essentiel de sa réponse :

> Ad rationem potentie non pertinet solus respectus, sed pertinet natura subiecta super quam fundatur respectus, ita quod, sicut unum includit naturam entis et modum, scilicet indivisionem, ita potentia includit naturam entis et modum, ordinem scilicet vel respectum ad actum [82] [...].

De même qu'il y a entre l'être et ses propriétés transcendantales une distinction de raison qu'on appelle modale, ainsi Pierre d'Auvergne n'admet entre la puissance et son orientation à l'acte qu'une différenciation purement modale.

[79] *In III Sent.*, d. 6, pars 1, q. 1, a. 1 : éd. F. Gallucci Georginati, Rome, 1623, p. 228.

[80] Ed. De Maria, *S. Thomæ opuscula selecta*, t. 1, p. 51-52.

[81] *Q. in II Sent.*, q. 2 : *ibid.*, t. 1, p. 24.

[82] Liber V, q. 21 : éd. Hocédez, *Les Quæstiones in Metaphysicam de Pierre d'Auvergne*, dans *Archives de Philosophie*, vol. 9, cahier 3, p. 212.

Considérons enfin la doctrine de la relation essentielle chez Jean Duns Scot. Dans un texte dont on a déjà parlé plus haut, Duns Scot fait une distinction entre la relation accidentelle et la relation essentielle. Cette distinction, dit-il, provient de Simplicius dans son *Commentaire sur les prédicaments d'Aristote* :

> Dicitur quod duplex est relatio : quædam accidentalis, et quædam *substantialis*. Et accipitur ista distinctio relationis a Simplicio, Super Prædicamenta, ubi vult quod aliqua « in » non constituunt prædicamenta, sicut alia, pro eo quod *aliqui respectus sunt essentiales sive substantiales*, aliqui non [83].

Cependant, nous croyons que Duns Scot n'a pas consulté directement ce commentaire de Simplicius, mais en a trouvé des extraits dans le neuvième *Quodlibet* d'Henri de Gand [84]. En voici la preuve : Simplicius admet bien une distinction entre l'*esse in*, comme caractère propre d'un accident spécial, et l'*esse in*, comme propriété fondamentale de tous les accidents, mais n'en fait pas une application directe à la distinction de l'*esse ad* accidentel et de l'*esse ad* essentiel [85]. C'est Henri de Gand qui, après avoir cité ces textes de Simplicius au sujet des deux *esse in*, introduit ses explications sur l'*esse ad* accidentel et essentiel par ces mots : *Consimiliter dico in proposito, quod esse ad in creaturis* [...] (f. 72 *v*). En outre, le terme *relatio substantialis* a été emprunté aussi au Docteur Solennel, bien que celui-ci admette une certaine distinction entre une relation substantielle et une relation essentielle.

C'est à propos du statut ontologique de l'être créé que Duns Scot nous donne des éclaircissements sur la nature de la relation essentielle. Être créé n'est rien d'autre que le rapport de dépendance de la créature vis-à-vis de Dieu. Ce rapport ne saurait être accidentel : *ipsa dependentia ejus essentialis non est sibi accidens, hoc est non est aliud realiter* [86]. Il est tellement consubstantiel et essentiel à l'être créé, qu'on doit en conclure qu'il lui est vraiment identique : *relatio est eadem essentiæ rei absolutæ creatæ* [87]. Mais Duns Scot d'ajouter aussitôt : *et tamen non formaliter eadem.* On le voit, cette distinction *formelle* ne comporte en aucune façon pour le Docteur Subtil une diversité réelle. C'est, comme chez Henri de Gand, une distinction

83 *Op. Oxon.*, lib. I, d. 2, q. 5 : éd. Vaticane, t. 3, p. 187.
84 *Quodl.* IX, q. 3 : *éd. cit.*, f. 72*v*.
85 Voir Vat. Basil. H 6, f. 133*v*.
86 *Op. Oxon.*, lib. II, d. 1, q. 4 et 5 : éd. Garcia, t. 2, p. 74, n° 69.
87 *Op. Oxon.*, lib. I, d. 17, q. 1, 2 et 3, a. 3 : éd. Garcia, t. 1, p. 800, n° 803.

purement intentionnelle, uniquement dans nos objets de pensée. En effet, cette pluralité de formalités composantes constitue dans le concret une seule réalité. Cette relation se situe donc à l'intérieur de l'être créé, mieux encore, comme le dit expressément Duns Scot, elle est identique à l'essence absolue de l'être créé. Dans ces *Reportata Parisiensia*, Duns Scot appelle cette relation essentielle de la créature à Dieu une *relatio transcendens* :

> Isti igitur respectus creaturæ ad Deum, ex quo competunt omni creaturæ, competunt enti, antequam dividatur in decem [genera], et per consequens sunt *relationes transcendentes*, et non in genere relationis non plus, quam relationes divinæ [88].

Le même terme se rencontre d'ailleurs dans son *Opus Oxoniense* :

> Potest tamen dici consequenter ad alias dicta, quod huiusmodi *relatio est transcendens*; quia quod convenit enti antequam descendat ad genera est transcendens : sed quod convenit omni enti convenit enti antequam in genera descendat; ergo quod est tale est transcendens, et non alicuius generis determinati, sicut sunt huiusmodi relationes [89].

et dans ses *Quæstiones subtilissimæ super libros Metaphysicorum Aristotelis* :

> Ad quartum posset dici, quod *relatio* potentiæ non est determinati generis, sed *transcendens* [90] [...].

* * *

Au terme de cette étude, nous pouvons conclure que les auteurs du XIIIe siècle voyaient bien dans la relation essentielle une distinction soit purement de raison, soit intentionnelle, soit formelle ou encore modale entre cette relation et son sujet, mais ils se refusaient à admettre n'importe quelle forme de distinction réelle. Est-ce à dire que l'argument des concepts adéquats adéquatement distincts perd toute sa valeur ? Non, nullement. Toutefois, comme le remarque si bien saint Thomas, dans sa Question disputée *De Potentia*, la proposition *nulla relatio est substantia* est bien évidente, à condition cependant qu'il s'agisse de la substance et de la relation formellement prises en tant que prédicaments [91]. Il faut donc dire que l'absolu et le relatif s'opposent dans leur ordre. Ainsi, il y a une opposition complète entre *esse a se* et *esse ab alio*; mais rien n'empêche qu'un être par soi

88 *Reportata Parisiensia*, lib. II, d. 1, q. 6 : éd. Wadding, Lyon, 1639, t. 11, 1[a] pars, p. 259, n° 16.
89 *Op. Oxon.*, lib. II, d. 1, q. IV et V : éd. Garcia, t. 2, p. 73-74, n° 68, ad 2[m].
90 Lib. IX, q. II, in fine : éd. Wadding, t. 4, p. 764, n° 12.
91 *De Pot.*, q. 9, a. 4, ad 11[m].

(in se) peut être en même temps un *ens ab alio.* D'autre part, on ne peut en aucune façon affirmer que l'être subsistant *(in se)* soit en même temps un *ens in alio,* un accident, ce qui serait évidemment contradictoire.

Dès lors, quand nous disons que dans la relation essentielle il y a une identité entre cette relation et son *relatum,* nous ne prétendons pas qu'il y ait une identité entre un pur rapport, un pur *esse ad* et un sujet absolu délié de toute relation, ce qui serait totalement absurde ! Mais il n'y a point de contradiction en ce que quelque chose soit un absolu dans un sens et en même temps entièrement relatif dans un autre. Or, c'est tout ce que les défenseurs de la relation transcendantale ou essentielle veulent affirmer !

Adriaan PATTIN, o.m.i.

La théologie de saint Thomas d'Aquin, science de la foi

La théologie est une science humaine. Elle est un certain effort de l'esprit humain, s'exerçant sur un donné de foi sans doute, mais pour autant que ce donné lui-même offre quelque pâture à l'intelligence humaine. Science humaine, la théologie est soumise comme toutes les choses humaines à la loi de l'évolution qui préside à leur histoire. Fait humain, elle est ce que les hommes la font. Œuvre des théologiens, elle reflète leurs dispositions, leurs intentions, leurs préoccupations. Elle est la mise en œuvre, consciente ou inconsciente, de l'idée qu'ils se font de la science et du travail théologiques. Comme cette idée varie selon les époques, les écoles et les théologiens, la théologie elle-même varie selon les époques, les écoles et les théologiens. Le donné révélé reste le même, car la Révélation est close depuis la fin de l'époque apostolique; mais la réaction de la pensée en face de ce donné est aussi diversifiée que l'intelligence des divers penseurs chrétiens. Le fonctionnement de celle-ci est tributaire non seulement du tempérament individuel, mais aussi du contexte social et de la situation historique. Comme, d'autre part, le donné révélé est complexe, qu'il comporte une foule d'affirmations sur Dieu et sur l'homme en marche vers sa destinée, chaque théologien a beau jeu, selon la préoccupation qui l'anime, pour donner un relief particulier à telle ou telle vérité, pour disposer selon un ordre de son choix les multiples vérités qu'il trouve dans le dépôt de la Révélation. De là sans doute la diversité des théologies construites sur un même fond de vérités révélées. Bloquer toutes ces théologies en une seule, ce n'est pas seulement commettre une erreur de perspective, c'est se condamner à n'en comprendre aucune en ne discernant pas les différences qui les caractérisent. Pour comprendre une théologie, il faut la distinguer de celles qui la précèdent et de celles qui la suivent. « Comprendre, c'est comparer. »

Le cas historique qui nous semble illustrer le mieux ce que nous voulons dire est celui de la théologie thomiste. La théologie thomiste n'est ni la théologie patristique qui l'a précédée, ni la théologie moderne qui l'a suivie. Elle est un cas, un cas éminent, de théologie médiévale. On ne la comprend bien que dans le cadre de la civilisation, intellectuelle et sociale, du XIIIe siècle. Cette civilisation diffère profondément de celle de l'époque patristique. Cette dernière peut être caractérisée par l'association institutionnelle des fonctions de gouvernement et des fonctions d'enseignement [1]. L'enseignement était alors le monopole des chefs d'Église. Les évêques enseignaient, comme ils le font encore et comme ils le feront toujours, mais ils étaient seuls à enseigner. Il n'y avait d'autres théologiens que les évêques ou à peu près. Les Pères de l'Église sont pour la plupart ces évêques qui se sont distingués par leur enseignement, à tel point que l'autorité de ceux-ci débordait les limites de leur diocèse pour atteindre les régions les plus reculées de la chrétienté. Mais parce qu'ils étaient évêques, leur enseignement était animé de préoccupations avant tout pastorales. Ils écrivaient pour leurs fidèles. Ils visaient à les instruire des vérités essentielles au salut et des devoirs propres à la vie chrétienne. Leur théologie était affective. C'était là du moins sa note prédominante.

Mais au XIIe et surtout au XIIIe siècle, l'avènement des Universités et la fondation des Ordres mendiants marquèrent le début d'une ère nouvelle dans l'histoire de l'enseignement chrétien. Il y eut désormais des docteurs qui ne furent que docteurs. L'enseignement devint une spécialité. Les Universités furent des centres de rayonnement de la pensée chrétienne [2]. Les Frères Prêcheurs et les Frères Mineurs y occupèrent des chaires et consacrèrent leur vie à l'étude et à la diffusion de la doctrine chrétienne. Ces conditions sociales déterminèrent une orientation nouvelle de la théologie. Dégagée des soucis pastoraux, celle-ci prit une allure plus purement scientifique. L'invasion de la logique et de la métaphysique aristotéliciennes apporta l'instrument de pensée et les données rationnelles aptes à transformer la théologie en une science authentique de la Révélation. Ce fut l'œuvre par excellence de saint Thomas d'Aquin. Le Docteur Angélique fit de la

[1] P. Imbart de La Tour, *Les Origines de la Réforme*, 2e éd., Melun, 1946, t. 2, p. 330.
[2] *Ibid.*, p. 330-331.

doctrine chrétienne la systématisation rationnelle la plus poussée qu'ait connue le monde chrétien. Sa théologie n'était pas affective, mais simplement spéculative. C'était une contemplation profonde des vérités révélées, une mise en ordre et une construction synthétique de ces vérités, en somme une imitation de la science divine elle-même, un effort pour voir les choses comme Dieu les voit, dans l'ordre où il les voit.

Or cette conception de la théologie, différente de la conception patristique, serait-elle identique à la conception moderne ? Se serait-elle perpétuée jusqu'à nos jours ? Le croire serait oublier un autre événement capital dans l'histoire de la pensée chrétienne : l'avènement du protestantisme et de la théologie protestante au XVIe siècle. Les théologiens protestants ayant rejeté au nom de la doctrine chrétienne primitive toute la substance de l'enseignement ecclésiastique d'alors, force fut aux théologiens catholiques de montrer par toutes les ressources dont ils disposaient que les points de doctrine enseignés dans l'Église se retrouvaient d'une manière ou d'une autre dans les sources de la Révélation. Cette réaction de défense imprima à la théologie catholique une orientation apologétique que fixa le célèbre Melchior Cano dans son traité méthodologique *De locis theologicis*. La théologie des Pères avait été affective; celle de saint Thomas d'Aquin, spéculative; celle de l'époque moderne allait être apologétique. Née de la controverse anti-protestante, elle allait garder durant quatre siècles la figure de ses origines. Alors que la théologie thomiste avait été une science de la foi, la théologie moderne allait être une défense de la foi [3].

Jusqu'à il y a une vingtaine d'années, on identifiait assez communément la conception de Melchior Cano avec celle de saint Thomas d'Aquin. L'auteur lui-même du *De locis theologicis* avait prétendu se rattacher à la tradition thomiste [4]. Comme témoins de cet état d'esprit, signalons seulement les PP. Coconnier, o.p., en 1902 [5], Gardeil, o.p.,

[3] E. Marcotte, o.m.i., *La Nature de la Théologie d'après Melchior Cano*, Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa, 1949.

[4] Melchior Cano, *De Locis theologicis*, l. 12, c. 2, paragr. 2, dans *Opera*, Rome, Forzani, 1890, vol. 3, p. 11.

[5] Th. Coconnier, o.p., *Spéculative et positive*, dans *Rev. thom.*, 10 (1902), p. 641.

en 1910[6], Martin-Sola, o.p., en 1923[7] et Chenu, o.p., en 1927[8]. Leur pensée peut se résumer ainsi : le rôle de la raison, en théologie, n'est pas de démontrer les vérités révélées, car à leur égard elle ne peut fournir que des arguments probables. Mais la raison théologique a pour fonction essentielle de déduire les conclusions que l'on peut tirer des vérités révélées, et en cela, la théologie est une science véritable, car le propre d'une science est de raisonner pour tirer des conclusions de certains principes. Or l'attribution à saint Thomas d'Aquin d'une telle conception de la théologie finit par rencontrer des contradicteurs. En 1936, M. René Draguet proposa une méthode théologique nouvelle que toutefois il ne prétendait pas personnellement être celle de saint Thomas d'Aquin; tout en reconnaissant les mérites du Docteur Angélique et sa supériorité sur ses contemporains et sur ses successeurs, il le considérait comme engagé dans les errements du moyen âge et victime de l'enthousiasme dialectique d'alors[9]. Selon M. Draguet, la théologie d'aujourd'hui devrait éliminer la spéculation rationnelle pour lui substituer le dogme de l'Église vivante dans son rapport avec les sources, c'est-à-dire « montrer que le dogme de l'Église vivante se trouvait effectivement présent dans le donné révélé[10] ». Or en 1938, le P. Charlier, o.p., crut avoir retrouvé dans saint Thomas d'Aquin lui-même la méthode théologique formulée par M. Draguet; il déclara controuvée la notion généralement admise de théologie thomiste et s'efforça de démontrer que la pensée de saint Thomas d'Aquin se mouvait à l'intérieur des vérités révélées elles-mêmes et n'avait pas pour objectif la découverte de vérités déduites du donné révélé[11]. Il en tira la conclusion que la théologie thomiste n'était qu'une science au sens large, se ramenant à l'explication des articles de foi[12]. De son côté le P. Bonnefoy, o.f.m., travaillant indépendamment du P. Charlier, exprima en 1937 et en 1938 des vues qui coïncidaient partiellement avec celles du P. Charlier. Il

[6] A. Gardeil, o.p., *Le donné révélé et la théologie*, 1re éd., Paris, 1910; 2e éd., Paris, 1932.

[7] F. Marin-Sola, o.p., *La evolucion homogénea del dogma catolico*, Madrid, 1950.

[8] M.-D. Chenu, o.p., *La théologie comme science au 13e siècle*, dans *Arch. d'Hist. doctr. et litt. du M.A.*, 2 (1927), p. 31-71.

[9] R. Draguet, *Méthodes théologiques d'hier et d'aujourd'hui*. Conférences faites à l'Institut Saint-Louis à Bruxelles, publiées dans la *Rev. cath. des Idées et des Faits*, 15 (10 janv. 1936), p. 1-7; 7 fév., p. 4-7; 14 fév., p. 13-17.

[10] *Ibid.*, 10 janv., p. 6b.

[11] L. Charlier, o.p., *Essai sur le Problème théologique*, Ramgal, Thuillies, 1938, p. 83-150.

[12] *Ibid.*, p. 123-136.

refusait lui aussi de reconnaître en saint Thomas d'Aquin une théologie qui déduirait des vérités nouvelles à partir des vérités révélées; il en concluait que la théologie thomiste n'était pas une science au sens strict [13]. Il ne s'inscrivait pas cependant en faux contre la notion même de théologie-science; au contraire, ne la voyant pas réalisée chez saint Thomas d'Aquin, il était heureux de la retrouver chez saint Bonaventure [14]. Saint Thomas d'Aquin aurait même non seulement nié le progrès dogmatique, mais affirmé une régression des connaissances religieuses depuis les temps apostoliques [15]. C'étaient là des idées particulières au P. Bonnefoy. Quant aux positions communes du P. Charlier et du P. Bonnefoy au sujet du caractère non scientifique de la théologie thomiste et à la profession de foi anti-spéculative de M. Draguet et du P. Charlier, elles ne tardèrent pas à déclencher toute une controverse. En 1938 et en 1939, le P. Gagnebet, o.p., fit d'importantes mises au point, dans une critique serrée des articles du P. Bonnefoy et de l'ouvrage du P. Charlier [16]. Il reconnut que la théologie de saint Thomas d'Aquin ne consistait pas précisément à découvrir de nouvelles vérités, mais plutôt à relier entre elles les vérités déjà connues par la Révélation; il soutint cependant qu'en cela même elle réalisait le type aristotélicien de science [17]. Les PP. Congar, o.p., en 1938 [18], Chenu, o.p., en 1943 [19], Gagnebet, o.p. [20], Hoffmann, o.p. [21], Labourdette, o.p. [22], et Marcotte, o.m.i., en 1946 [23], pour ne mentionner que ceux-là, adoptèrent un point de vue semblable. Enfin le P. Gagnebet a repris et développé ses idées dans un ouvrage paru en 1951-1952 [24].

[13] J.-F. Bonnefoy, o.f.m., *La théologie comme science et l'explication de la foi selon saint Thomas d'Aquin*, dans *Ephem. theol. lovan.*, 14 (1937), p. 421-441, 600-631; 15 (1938), p. 491-516.

[14] *Ibid.*, 14 (1937), p. 629-631.

[15] *Ibid.*, 15 (1938), p. 504-509.

[16] M.-R. Gagnebet, o.p., *La théologie de saint Thomas, type de théologie spéculative*, dans *Rev. thom.*, 44 (1938), p. 213-255; et *Un essai sur le problème théologique, étude critique*, dans *Rev. thom.*, 45 (1939), p. 108-145.

[17] *Rev. thom.*, 44 (1938), p. 234-235; 45 (1939), p. 110-111.

[18] M.-J. Congar, o.p., Comptes rendus dans *Bull. thom.*, 5 (1937-1939), p. 490-505.

[19] M.-D. Chenu, o.p., *La Théologie comme Science au 13e siècle*, Paris, 1943.

[20] M.-R. Gagnebet, o.p., *La théologie de saint Thomas, science aristotélicienne de Dieu*, dans *Act. pont. Acad. rom. St. Thom. Aq.*, 11 (1946), p. 203-228.

[21] A. Hoffmann, o.p., Compte rendu de l'article précédent du P. Gagnebet dans *Bull. thom.*, 7 (1943-1946), p. 488-490.

[22] M.-M. Labourdette, o.p., *La théologie, intelligence de la foi*, dans *Rev. thom.*, 46 (1946), p. 5-44.

[23] E. Marcotte, o.m.i., *De saint Thomas à nos manuels*, dans *Rev. de l'Univ. d'Ottawa*, 16 (1946), p. 154*-174*.

[24] M.-R. Gagnebet, o.p., *De natura theologiæ ejusque methodo secundum Sanctum Thomam*, Rome, 1951-1952.

Il a signalé que si le P. Bonnefoy a dénié à la théologie de saint Thomas d'Aquin la qualité de science aristotélicienne, c'est parce qu'il avait retenu la notion de science aristotélicienne exposée par le P. Chenu en 1927, à savoir, la découverte de conclusions nouvelles [25]. Mais si la science au sens aristotélicien n'est autre chose qu'une connaissance par les causes, rien ne s'oppose à ce que la théologie soit considérée comme une science de ce type.

I. — LA NATURE DE LA THÉOLOGIE THOMISTE.

Quelle est donc la nature de la théologie thomiste ? Il est sûr que saint Thomas a eu au moins l'intention de faire de sa théologie une science au sens aristotélicien.

> Il est encore permis [déclarait M. Étienne Gilson en 1943] de discuter sur telle ou telle nuance de la notion que saint Thomas s'est faite de la science sacrée, mais un point paraît aujourdhui hors de doute. Saint Thomas a voulu que par sa structure générale comme par sa technique, la théologie devînt une discipline scientifique comparable en rigueur aux sciences dont Aristote avait fourni le modèle [26].

Mais une théologie-science est quelque chose de complexe. Comme toute science, elle comporte des principes et des conclusions. Parler de sa nature, c'est parler de sa structure. Comment se combinent les divers éléments qui composent la science théologique selon le schème principes-conclusions ? Où sont les principes et où sont les conclusions ? C'est ici que l'on voit le mieux comment la complexité inhérente à toute science en général et à la science théologique en particulier est à l'origine d'une profonde différence de structure entre la théologie médiévale et la théologie moderne. C'est ici que l'on voit surtout à quel point les préoccupations diverses des théologiens commandent différentes manières de concevoir la science théologique. La diversité des buts poursuivis explique toute la différence entre la manière dont saint Thomas et les médiévaux d'une part, Melchior Cano et les modernes d'autre part, conçoivent l'organisation des éléments divers qui intègrent le savoir théologique. Saint Thomas d'Aquin nous a renseignés pour sa part sur le but qu'il poursuivait, et que d'ailleurs poursuivaient tous les théologiens du moyen âge, dans un texte célèbre,

[25] *Ibid.*, t. 2, p. 7.
[26] E. Gilson, *Théologie et Histoire de la Spiritualité*, leçon inaugurale de la chaire d'histoire de la spiritualité prononcée à l'Institut catholique de Paris le 15 novembre 1943, Paris, 1943, p. 13.

souvent cité, sur la nature et la méthode de la théologie. C'est le texte le plus précieux peut-être qu'il ait écrit sur le sujet, un texte qui dépasse tous les autres en richesse et en précision, un texte qui est comme la charte du travail théologique. C'est l'article 18 du quodlibet 4. Saint Thomas s'y demande si les solutions théologiques doivent être appuyées sur l'autorité ou sur la raison. Il pose comme principe de sa réponse que tout acte doit être accompli selon qu'il convient à sa fin. Il distingue ensuite deux fins auxquelles sont ordonnées les discussions théologiques. Une première catégorie de discussions a pour objet de répondre à la question *an ita sit* — en est-il bien ainsi — et dans de telles discussions il faut recourir aux autorités reconnues par ceux avec qui l'on discute : avec les Juifs, par exemple, on cite des textes de l'Ancien Testament; avec les Manichéens, des textes du Nouveau Testament, etc. Une autre catégorie de discussions est celle des maîtres qui dans les écoles ne visent pas à écarter l'erreur, mais à instruire les auditeurs en les amenant à comprendre la vérité qu'ils ont en vue, et dans ce cas il faut s'appuyer sur des raisons qui fassent voir la racine de la vérité et qui fassent savoir *quomodo sit verum* — comment est vrai — ce que l'on considère : autrement, si le maître n'appuie sa solution que sur des autorités toutes nues *(nudis auctoritatibus)*, l'auditeur aura la certitude qu'il en est bien ainsi, mais il n'acquerra rien en fait de science ou d'intelligence, et il s'en retournera la tête vide *(vacuus abscedet)*. Il y a dans cette page tout un programme de théologie. Ne retenons pour l'instant que ce qui se rapporte à notre propos. Le but de la théologie est double. Elle a d'abord pour objet l'existence pure et simple des vérités révélées. Il s'agit alors de savoir si telle et telle assertion sont bien révélées. La théologie a aussi pour objet la raison d'être des vérités révélées. Il s'agit alors de trouver l'explication de ces vérités, de remonter à la source de leur intelligibilité, de les connaître par leurs causes, selon la conception aristotélicienne de la science.

Or au XVIe siècle, l'attitude des protestants à l'égard de l'enseignement de l'Église changea du tout au tout les données du problème théologique. Opposant l'autorité et l'enseignement de l'Écriture à l'autorité et à l'enseignement de l'Église, ils amenèrent les théologiens catholiques à se poser la question suivante : comment telle et telle vérité enseignées dans l'Église se trouvent-elles dans les sources de la

Révélation ? C'était déplacer le centre d'intérêt de la théologie et modifier l'orientation du labeur théologique. C'était réduire la théologie à la question *an sit*, et poser cette question en des termes nouveaux : comment l'enseignement catholique actuel est-il en continuité avec l'enseignement chrétien primitif ? D'où une nouvelle répartition des éléments qui constituent le savoir théologique. Recherchant l'intelligence du donné révélé, l'explication des effets par les causes, des propriétés par l'essence, les médiévaux classaient principes et conclusions de la théologie selon la manière dont les vérités révélées s'éclairent les unes les autres; ils considéraient comme principes de la théologie celles des vérités révélées qui permettent d'en comprendre d'autres, par exemple, l'essence de Dieu, explication de ses attributs et de ses œuvres; et ils considéraient comme conclusions de la théologie celles des vérités révélées qui peuvent être comprises par d'autres, par exemple, les attributs et les œuvres de Dieu, expliqués par son essence. Tandis que les modernes, cherchant à démontrer l'homogénéité de l'enseignement contemporain de l'Église avec l'enseignement originel du Christ et des Apôtres, distribuent principes et conclusions de la théologie selon la manière dont une vérité est révélée par Dieu ou contenue dans les sources de la Révélation; ils considèrent comme principes de la théologie toutes les vérités révélées *formellement*, parce que leur appartenance à la révélation n'a pas besoin d'être démontrée par un syllogisme et qu'elles peuvent éventuellement servir elles-mêmes de principes à une pareille démonstration; ils considèrent ensuite comme conclusions de la théologie ces vérités qu'ils appellent révélées *virtuellement*, parce que leur appartenance à la révélation a besoin d'être démontrée par un raisonnement qui les rattache aux premières comme des conclusions à leurs principes [27]. La théologie moderne tend même à multiplier le nombre de ces vérités révélées *virtuellement*; elle fait consister l'essence de la théologie dans cette découverte incessante de vérités nouvelles, où elle voit la réussite par excellence de la raison théologique. C'est qu'il s'agit pour elle de savoir ce qu'il faut croire; comme la Révélation comporte une foule de virtualités, il faut les dégager avec le plus de netteté possible afin de mettre l'esprit en face de l'objet total que sa foi doit embrasser. On ne manque pas d'ailleurs

[27] M.-R. Gagnebet, o.p., *De natura theologiæ ejusque methodo secundum Sanctum Thomam*, Rome, 1951-1952, t. 2, p. 53-59.

de donner un puissant relief à la « note théologique » correspondant à chaque thèse, avant même d'avoir développé la démonstration destinée à établir l'une et l'autre. Il y a en tout cela une espèce de « prosélytisme » issu lui-même de l'« apologétisme » congénital à la théologie moderne. Emportée par un désir impétueux de défendre la foi, cette théologie montre qu'il faut croire non seulement à ce qu'on a cru jusqu'ici, mais à bien d'autres choses auxquelles on n'avait pas encore pensé et qui sont contenues *virtuellement* dans les sources de la Révélation. Elle est ainsi amenée à se poser le problème de la définibilité de la conclusion théologique. Confiante en ses ressources, elle est portée à le résoudre par l'affirmative.

Il ne nous appartient pas d'examiner davantage la structure de la théologie moderne, encore moins de porter sur elle un jugement de valeur; mais il importe d'en avoir présentes à l'esprit les lignes maîtresses si l'on veut comprendre la charpente de la théologie thomiste. Si nous les comparons, ce n'est pas pour décider de la supériorité de l'une sur l'autre, c'est simplement pour ne pas les confondre. En regard de la théologie moderne, la théologie thomiste se présente à nous comme une pure explication scientifique des vérités chrétiennes. Elle répond à ce besoin de connaître naturel à tout homme et qui, chez le chrétien, devient désir de comprendre sa foi. Elle est l'aboutissement de la profonde aspiration patristique et médiévale à l'*intellectus fidei*. Pour saint Thomas d'Aquin comme pour toute la tradition chrétienne, la foi n'est pas une fin en soi. Elle est orientée essentiellement vers la vision béatifique. Tout le poids de sa nature la porte vers la saisie de son objet. Le prix qu'elle attache à cet objet l'incline à en scruter toujours davantage les profondeurs. Elle veut se donner dès ici-bas un avant-goût du spectacle qui lui sera donné là-haut. Elle n'est qu'une pédagogie divine, présentement nécessaire à la faiblesse de nos esprits. *Oportet addiscentem credere*, disait Aristote [28]. Saint Thomas n'a pas craint de reprendre ce mot du Philosophe en parlant de la foi chrétienne [29]. Cela nous révèle tout le fond de sa pensée et tout le sens de sa théologie. Celle-ci est un effort gigantesque de l'esprit humain pour transformer la foi en science, dans toute la mesure possible

[28] Aristote, *De sophisticis elenchis*, c. 2, n° 2, dans *Aristoteles latine, Interpretatibus variis*, Berlin, Bekker, 1831, p. 161b3.
[29] Saint Thomas, *S. theol.*, II[a]-II[ae], q. 2, a. 3, c.

ici-bas, en attendant le terme ultime de son développement, la vision bienheureuse [30].

Dans la théologie moderne, on se représente le théologien comme un homme qui, considérant Dieu et toutes choses à la lumière de la Révélation, n'accorde l'adhésion de son esprit aux conclusions de sa science que parce qu'il retrouve en elles la marque de la Révélation. Une telle manière de concevoir la théologie est caractéristique de la théologie moderne; elle est tout à fait étrangère à l'esprit de saint Thomas d'Aquin. La théologie moderne cherche ce qu'il faut croire; elle est satisfaite à proportion qu'elle a découvert de nouveaux objets de foi. La théologie thomiste cherche à comprendre ce que l'on croit; elle est satisfaite dans la mesure où elle a atteint une certaine intelligence de la foi. Dans la première, l'adhésion de l'esprit est commandée par l'appartenance d'une vérité à la Révélation; dans la seconde, elle est suscitée par l'intelligibilité interne de la Révélation. Car la Révélation, formelle ou virtuelle, est un motif suffisant pour *admettre* une vérité; il faut autre chose, un aspect intelligible dans la révélation, pour *comprendre* cette vérité. Dans la théologie moderne, on a soin de préciser qu'à l'égard de ces vérités accessibles à l'esprit humain que constituent les « préambules de la foi », le théologien se caractérise comme théologien et se distingue du simple philosophe en ceci que même si de fait il comprend ces vérités, il reste disposé à y croire dans l'hypothèse où il ne les comprendrait plus. Cela est dans la logique de la théologie moderne, mais va à rebours de la tendance propre à la théologie thomiste. On ne s'est sans doute pas avisé que saint Thomas fait l'éloge de cette disposition à croire même des vérités naturelles dans un article où il traite non pas des éléments de la théologie, mais du mérite attaché à la foi [31]. Dans l'esprit de saint Thomas, la disposition à *croire*, si louable soit-elle, ne caractérise pas le théologien, mais le croyant; ce qui caractérise le théologien, c'est la disposition à *comprendre*, advenant le moment où les valeurs intelligibles de la Révélation se manifesteront à ses yeux. La vraie distinction entre la théologie et la philosophie ne réside pas dans la différence entre la foi et l'intelligence à l'égard de vérités qui sont parfois les mêmes; elle réside dans

[30] Th. Deman, o.p., *Composantes de la théologie*, dans *Rev. des Sc. phil. et theol.*, 28 (1939), p. 386-402; 418-422; 431-434.

[31] Saint Thomas, *S. theol.*, II^{a}-II^{ae}, a. 2, a. 10, ad 1^{m}, 2^{m} et 3^{m}.

la différence entre une science subalternée, établie sur des *principes* tenus par la foi parce qu'ils sont obscurs et une science indépendante, établie sur des *principes* tenus par l'intelligence parce qu'ils sont évidents [32]. Mais dans l'un et l'autre cas, il s'agit de comprendre les *conclusions* à la lumière des *principes*. La théologie s'efforce d'ailleurs de comprendre même ses principes par le recours à l'analogie, car elle est sagesse et doit s'occuper même de ses principes, à la différence des sciences subalternées profanes, qui se déchargent du souci de leurs principes sur leurs sciences subalternantes respectives [33]. La théologie n'a donc pas pour fin de dilater la foi, mais de la dépasser. La raison n'est pas pour elle un instrument d'extension de la foi, mais de compréhension de la foi. Le mouvement de la théologie ne va pas de l'intelligence à la foi, mais de la foi à l'intelligence. La théologie n'est pas une espèce d'intermédiaire entre la philosophie et la foi, mais entre la foi et la vision béatifique. Elle n'est pas une dégradation de la foi, mais un perfectionnement de la foi. On n'est pas théologien quand on cesse de comprendre, mais quand on commence à comprendre. Le domaine de la foi ou son objet *matériel* s'en trouve restreint; mais l'intensité de l'adhésion à l'objet formel de la foi n'a fait qu'augmenter. Saint Thomas a bien défini cette attitude psychologique du théologien :

> Lorsque l'homme a une volonté disposée à croire, il aime la vérité qu'il croit, il la médite et il embrasse les raisons qu'il peut lui trouver. Sous ce rapport, la raison humaine n'exclut pas le mérite de la foi, mais elle est le signe d'un plus grand mérite, comme la passion conséquente, dans les vertus morales, est le signe d'une volonté plus disposée [34].

Il y a assurément des difficultés à cette conception d'une foi promue à la condition de science. Celle qu'on y voyait au moyen âge était la suivante : la doctrine sacrée est-elle une science ? On s'en inquiétait à cause du caractère mystérieux de ses principes d'une part, et l'évidence requise aux principes d'une science d'autre part. On sait que saint Thomas a résolu la difficulté par une application *sui generis* de la théorie aristotélicienne de la subalternation [35]. Or tout cela révèle une préoccupation d'intelligence de la foi : il s'agissait de comprendre les conclusions de la doctrine sacrée en les rattachant à des principes

[32] *S. theol.*, I[a], q. 1, a. 2, c.
[33] *S. theol.*, I[a], q. 1, a. 8, c.
[34] *S. theol.*, II[a]-II[ae], q. 2, a. 10, c.
[35] *S. theol.*, I[a], q. 1, a. 2, ad 1[m]

évidents, évidents pour Dieu s'ils ne le sont pas pour nous, évidents *quoad sapientes* — les *sapientes* étant dans l'espèce Dieu et les bienheureux — s'ils ne sont pas évidents *quoad nos*. La difficulté que l'on se pose de nos jours semble être plutôt la suivante : la théologie telle qu'on la connaît est-elle encore chrétienne ? n'a-t-on pas été victime d'un mirage en jonglant avec les vérités révélées en termes aristotéliciens ? n'a-t-on pas fait de la pure philosophie à l'occasion des dogmes ? On voit le sens de la question. Il ne s'agit pas de savoir si la théologie est une science, mais si cette science est chrétienne. Il s'agit de savoir si la théologie n'a pas changé d'objet, si elle ne s'est pas tournée vers les faux dieux. Cette question révèle une inquiétude, l'inquiétude provoquée au fond par la tournure qu'a prise la spéculation théologique à l'époque moderne. En se concentrant sur le révélé virtuel — le révélé formel étant réservé à la théologie positive — elle s'est constitué un domaine adéquatement distinct de la foi originelle [36]. En s'éloignant systématiquement des sources de la Révélation, elle a fini par poser le problème de sa fidélité à ses origines.

Quoi qu'il en soit du problème lui-même, il ne se posait pas pour saint Thomas d'Aquin. Parce que chez lui la théologie est la foi devenue science, son objet est le même que celui de la foi, mais saisi d'une manière différente. Elle est une certaine participation à la science de Dieu. Elle consiste à contempler les choses de la foi avec les yeux de Dieu, c'est-à-dire dans l'ordre où elles existent. Elle consiste à voir les effets dans leurs causes, les propriétés dans leurs essences, les conséquences dans leurs principes. Pour cette raison, la théologie est déjà à l'œuvre au sein de la Révélation. Elle se construit à l'intérieur de l'enseignement chrétien [37]. Parmi les vérités qu'elle y trouve, elle explique les vérités secondes en les rattachant aux vérités premières. La foi du charbonnier va tout droit à toutes les vérités chrétiennes; elle porte sur un ensemble de vérités juxtaposées, telles qu'il les trouve dans le Credo. La foi du théologien s'épanouit en science; elle reste foi à l'égard de tout ce qui demeure incompréhensible pour la raison humaine, mais elle devient science à l'égard de tout ce qui est accessible à son esprit dans la doctrine chrétienne, à ces liens de dépendance qui

[36] M.-D. Chenu, o.p., *La théologie comme science au 13e siècle*, dans *Arch. d'Hist. litt. et doctr. du M.A.*, 2 (1927), p. 58.
[37] M.-J. Congar, o.p., Comptes rendus dans *Bull. thom.*, 5 (1937-1939), p. 497.

affectent certaines vérités par rapport à d'autres vérités. Autant dire que la différence entre la foi et la théologie ne tient pas précisément à la différence entre les vérités révélées et celles qu'on en peut déduire : elle tient plutôt à la différence entre des vérités qui demeurent obscures parce qu'elles ne se rattachent pas à d'autres et des vérités qui s'éclairent à la lumière de celles dont elles découlent. Lorsqu'une vérité est à la fois obscure et indépendante, et dans la mesure où elle est obscure et indépendante, le seul motif d'y adhérer pour le croyant est la parole de Dieu; mais lorsqu'une vérité est en relation avec une autre, et dans la mesure où cette relation est étroite et perceptible à l'intelligence humaine, le motif de l'adhésion intellectuelle du théologien est l'intelligibilité même de cette relation. Cela ne veut pas dire que les vérités dites virtuellement révélées soient en dehors de la théologie, que celle-ci doive s'en tenir aux vérités énoncées dans les sources de la Révélation. Mais ces prolongements de la Révélation entrent dans la théologie au même titre que ces vérités déjà révélées et dont on a perçu la connexion avec d'autres restées mystérieuses. Elles ne constituent pas l'objectif essentiel de la théologie. Puisque les conclusions de celle-ci comprennent indifféremment du révélé formel et du révélé virtuel, son objet spécificateur n'est ni l'un ni l'autre, mais un aspect commun aux deux. Cet aspect est la commune dépendance de toutes les vérités secondes à l'égard des vérités premières. Ce n'est pas parce qu'une affirmation constitue un révélé virtuel qu'elle intéresse la théologie, c'est parce qu'elle constitue une vérité susceptible d'être éclairée comme tant d'autres par une vérité première de la révélation. Ce n'est pas que saint Thomas ait ignoré ce que nous appelons le révélé virtuel. Il a parlé des vérités que l'on trouve dans l'Écriture sainte et de celles qu'on en peut tirer. Mais les rares textes où il aborde cette question concernent autre chose que l'essence de la théologie [38]. La préoccupation de la théologie thomiste est ailleurs que dans la distinction apologétique entre les divers modes d'appartenance à la Révélation. Elle est dans la distinction théologique entre les vérités-principes, les articles de foi, et les vérités-conclusions, les vérités qui découlent des articles de foi.

[38] Saint Thomas, *Expositio super Dionysium, De divinis nominibus*, c. 1, l. 1, n° 11; *In 3 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, q^a 3, ad 3^m.

Les articles de foi. Ce sont eux en effet que saint Thomas considère comme les principes de la théologie [39]. Que sont-ils donc au juste ? Une première constatation s'impose à leur sujet. Les articles de foi ne sont pas toutes les affirmations de l'Écriture. Ces affirmations se répartissent en plusieurs groupes [40]. Il y en a parmi elles qui offrent peu d'intérêt pour la théologie car elles ne constituent pas l'objet principal de la foi; elles se trouvent dans l'Écriture à titre secondaire, pour autant qu'elles préparent l'esprit à la connaissance des mystères [41]. Tels sont les faits singuliers, comme, par exemple, Abraham eut deux fils, David fut le fils d'Isaï, au contact des ossements d'Élisée un mort ressuscita [42]. Telles sont aussi les généalogies, dont la connaissance, selon saint Thomas, ne contribue pas beaucoup au perfectionnement de l'intelligence [43]. Tel est encore le point de vue temporel de certains mystères, le moment de l'Incarnation par exemple : c'est ainsi que les Juifs pouvaient croire en un Christ à venir, et que nous, nous croyons en un Christ déjà venu, le mystère restant essentiellement le même et seule la relation chronologique des croyants à ce mystère se trouvant modifiée [44]. Quant aux vérités éternelles que l'on trouve dans l'Écriture, certaines d'entre elles ne dépassent pas de soi l'intelligence humaine, mais la Révélation les rappelle pour mémoire à cause de leur importance pour la foi elle-même : tels sont les « préambules de la foi », comme l'existence du Créateur, le libre arbitre de l'homme, l'immortalité de l'âme [45], etc. Il y a surtout les grands mystères de la religion chrétienne, les articles de foi, et enfin, les vérités qui en découlent [46]. Or les articles eux-mêmes sont toutes ces vérités qui comportent une difficulté spéciale et dont l'acceptation ne résulte pas d'une autre vérité déjà acceptée [47]. Autrement dit les articles de foi sont les mystères irréductibles à d'autres mystères, des vérités présentant un aspect

39 *S. theol.*, I^{a}, q. 1, a. 8.

40 M.-R. Gagnebet, o.p., *De natura theologiæ ejusque methodo secundum Sanctum Thomam*, t. 2, p. 69-74.

41 Saint Thomas, *S. theol.*, I^{a}, q. 1, a. 2, ad 2^{m}; II^{a}-II^{æ}, q. 1, a. 6, ad 1^{m}; q. 8, a. 2.

42 *S. theol.*, II^{a}-II^{æ}, q. 1, a. 6, ad 1^{m}; q. 2, a. 5, c.; *In 2 Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2; *In 3 Sent.*, d. 24, a. 1, sol. 1, ad 2^{m}.

43 Idem, *In Titum*, c. 3, l. 2.

44 *S. theol.*, II^{a}-II^{æ}, q. 4, a. 6, ad 1^{m} et 2^{m}; *Qu. disp. De Ver.*, q. 14, a. 8, ad 13^{m}; *In 3 Sent.*, d. 23, q. 2, a. 4, sol. 2, ad 1^{m}; d. 24, a. 1, sol. 1, ad 3^{m}; sol. 2, ad 4^{m} et 5^{m}.

45 *S. theol.*, I^{a}, q. 2, a. 2; II^{a}-II^{æ}, q. 1, a. 5, ad 3^{m}; q. 2, a. 10, ad 2^{m}; *Qu. disp. De Ver.*, q. 14, a. 9, ad 8^{m} et 9^{m}; *In 3 Sent.*, d. 24, a. 2, sol. 2; a. 3, sol. 1.

46 *S. theol.*, I^{a}, q. 1, a. 8, c. et ad 1^{m}; *In 3 Sent.*, d. 24, a. 2, sol. 2; d. 25, q. 2, a. 1, sol. 3; a. 2, sol. 1, ad 5^{m}.

47 *S. theol.*, II^{a}-II^{æ}, q. 1, a. 5; *In 3 Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, sol. 1.

mystérieux qui leur est propre. Par exemple, c'est un mystère que le Christ ait souffert; c'en est un autre qu'il soit ressuscité, et le premier de ces mystères ne suffit pas à faire comprendre le second car la souffrance ne conduit pas de soi à la résurrection mais à la mort. Ce sont donc deux articles de foi. Mais que le Christ, ayant souffert, soit mort et ait été enseveli, ce ne sont pas là de nouveaux mystères car la mort et l'ensevelissement sont les suites normales de la souffrance. Ces deux dernières vérités ne constituent donc pas des articles de foi mais sont contenues dans le premier comme des conséquences dans leur principe [48]. Il est vrai que parmi les articles eux-mêmes il y a un certain ordre, comme il y en a un parmi les premiers principes de la raison naturelle : les principes de causalité et de finalité se rattachent comme tous les autres au principe de non-contradiction, sans que cela supprime l'évidence propre à chacun [49]. Semblablement tous les articles de foi se rattachent à deux articles fondamentaux : l'existence du Dieu un en trois personnes et sa providence à l'égard du salut de l'humanité. De cette providence dépendent en effet l'Incarnation, la Passion, la Résurrection [50]. Mais la relation de ces mystères à la volonté salvifique de Dieu ne supprime pas la difficulté inhérente à chacun [51], car Dieu aurait pu sauver l'homme par un plan rédempteur tout différent de celui qu'il a choisi.

Telle est la notion thomiste des articles de foi, principes de la doctrine sacrée. Quant à la classification des articles de foi établie dans le Symbole et retenue par saint Thomas d'Aquin, elle est d'une importance bien secondaire par rapport à la notion elle-même. Saint Thomas a cru retrouver dans le Credo tous les articles de foi, ni plus ni moins. Le Symbole est correct et parfait car il est garanti par l'autorité de l'Église. C'est du moins l'argument utilisé par saint Thomas dans deux *Sed contra* [52]. Autant dire qu'il ne faut pas en surestimer la valeur réelle. Il est aisé de reconnaître tout ce qu'il y a d'artificiel dans l'organisation des articles proposée par le Docteur Angélique. Ainsi un dogme aussi important que l'eucharistie ne figure pas dans le Symbole : il n'est donc pas un article par lui-même, mais

48 *S. theol.*, II[a]-II[ae], q. 1, a. 6, c.
49 *S. theol.*, II[a]-II[ae], q. 1, a. 7; *In 3 Sent.*, d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 5.
50 *S. theol.*, II[a]-II[ae], q. 1, a. 7, c.
51 *Ibid.*, ad 3, *in fine.*
52 *Ibid.*, a. 8 et 9.

se trouve inclus dans l'article de la toute-puissance divine [53] ! La toute-puissance divine est une explication commode de tout ce qui dépasse l'esprit humain, mais pour cela même elle ne réalise pas la notion de cause propre, requise à la démonstration *propter quid*; elle ne constitue qu'une cause commune, suffisante pour une démonstration *quia*; mais seule la première a une stricte valeur scientifique. L'eucharistie est un mystère qui garde sa spécificité propre. C'est le titre d'un grand traité de théologie, comme la Trinité, l'Incarnation, etc. Mais, remarquons-le bien, cette classification déficiente et forcée, adaptée à tout prix aux cadres du Symbole traditionnel, n'enlève rien à la notion même des articles de foi, principes de la théologie, et qui garde toute sa consistance interne et son efficacité théologique. Elle souligne à sa manière la forme propre de la théologie thomiste, une construction pyramidale des vérités chrétiennes selon des vérités dominantes et des vérités dépendantes, des vérités premières et des vérités secondes, des vérités-principes et des vérités-conclusions.

C'est en cela d'ailleurs que cette théologie réalise à sa manière la vraie notion aristotélicienne de science. La science, selon Aristote, consiste à savoir la cause pour laquelle une chose est, que de cette chose elle est la cause, et qu'il ne peut en être autrement — *cognoscere causam propter quam res est, quod hujus causa est, et non posse hoc aliter esse* [54]. La science ne consiste pas essentiellement à découvrir de nouvelles choses, mais à saisir les liens qui existent entre les choses, ces liens de causalité et de dépendance qui permettent de les comprendre et de les expliquer. Il faut dénoncer la confusion qui, chez beaucoup d'esprits, reste attachée aux termes de « déduction » et de « conclusion ». La démonstration scientifique ou *propter quid* — le *syllogismus faciens scire* — est le rattachement d'une proposition déjà connue par une démonstration infra-scientifique ou *quia* à des principes qui en manifestent la raison d'être et la nécessité. Elle relève de la *via judicii*, laquelle présuppose la *via inventionis*. Que la proposition ainsi rattachée comme conclusion à un principe soit en théologie une proposition elle-même révélée comme le principe ou qu'elle ait été

[53] *Ibid.*, a. 8, ad 6[m].

[54] Aristote, *Analytica posterora*, l. 1, c. 2, dans *Aristoteles latine, Interpretatibus variis*, Berlin, Bekker, 1831, p. 71b9.

apprise autrement, le procédé démonstratif n'en est pas affecté [55]. Dans la mesure où les articles de foi font comprendre d'autres vérités, dans la même mesure la théologie de saint Thomas d'Aquin est une science selon le canon d'Aristote. C'est ainsi qu'elle est aristotélicienne sans cesser d'être chrétienne. Car elle s'intéresse à toutes les vérités chrétiennes.

C'est de fait sous le titre de « *doctrina sacra* » que saint Thomas d'Aquin présente sa théologie [56]. Ce titre est à lui seul tout un programme. Il indique à merveille le contenu de cette doctrine. Il est en soi très simple et très traditionnel. Pourtant, combien d'encre a fait couler la fameuse « *sacra doctrina* ». L'histoire de la controverse au sujet du sens de cette expression serait celle d'un défilé ininterrompu d'opinions tournant en cercle. La *sacra doctrina* est l'Écriture sainte; la *sacra doctrina* est la théologie; la *sacra doctrina* est tantôt l'Écriture sainte, tantôt la théologie; la *sacra doctrina* est un agrégat formé de l'Écriture sainte et de la théologie; la *sacra doctrina* est un quelque chose qui fait abstraction de l'Écriture sainte et de la théologie. Il faudrait beaucoup d'imagination pour inventer quelque chose de nouveau. Un tel effort d'imagination n'est pourtant pas nécessaire. Chacune de ces opinions a exprimé la vérité à sa manière. La *sacra doctrina* est une doctrine. Une doctrine est d'abord enseignée par un maître à des disciples, elle est ensuite propagée par la parole et par la plume, elle est commentée, expliquée, interprétée, étudiée, développée, systématisée. C'est toujours la même doctrine. Elle passe par différents états. La doctrine chrétienne n'a pas échappé à cette loi. Elle a été enseignée par le Christ aux Apôtres et aux disciples. Ceux-ci l'ont prêchée, ils en ont écrit les données essentielles, l'Église l'a condensée dans les symboles, elle l'a interprétée dans des déclarations officielles, les Pères l'ont commentée, les théologiens en ont fait des systèmes. Saint Thomas d'Aquin est l'un d'eux, le plus célèbre. Il avait lui-même le sens de cette continuité organique entre l'Écriture sainte et la théologie dont a parlé le P. Chenu [57]. Il avait un sentiment très vif d'enseigner la même doctrine que les auteurs inspirés. Il ne lui est

[55] M.-M. Labourdette, o.p., *La théologie, intelligence de la foi*, dans *Rev. thom.*, 46 (1946), p. 38.
[56] Saint Thomas, *S. theol.*, prologue.
[57] M.-D. Chenu, o.p., *La Théologie comme Science au 13e siècle*, Paris, 1943, p. 86.

jamais venu à l'esprit d'opposer la théologie à l'Écriture sainte comme une doctrine à une autre doctrine, comme une science de conclusions à un catalogue de principes. Il y a déjà une certaine science immanente à l'Écriture sainte, comme il y en a une chez les Pères et chez les théologiens antérieurs à saint Thomas d'Aquin. C'est la même doctrine que saint Thomas déclare être nécessaire au salut et être une science [58]; et lorsqu'il se demande si cette doctrine recourt à l'argumentation, il n'oppose pas Écriture et théologie, mais les principes de cette doctrine et les vérités qu'elle fait comprendre; les articles de foi, qu'on ne démontre pas, et les autres vérités, que l'on démontre en partant d'eux. Comme exemple, il ne cite pas un docteur médiéval, mais l'apôtre saint Paul, dans un texte où celui-ci tire argument de la résurrection du Christ pour démontrer notre résurrection future [59]. Car saint Paul et les auteurs sacrés en général avaient eux-mêmes une certaine intelligence de la foi. Même s'ils écrivaient pour le peuple, même s'ils utilisaient métaphores et locutions symboliques [60], ils n'en percevaient pas moins les liens qui rattachaient à d'autres certaines vérités, et cela transpire dans leurs écrits. Ne confondons pas l'Écriture sainte elle-même avec l'impression qu'elle peut faire sur un lecteur peu préparé, qui n'y voit pas très clair et se contente de croire, sur la parole de Dieu, des vérités pourtant accessibles, sous un certain aspect d'elles-mêmes, à la raison humaine.

II. — LA MÉTHODE DE LA THÉOLOGIE THOMISTE.

Toute cette enquête sur la nature de la théologie thomiste nous amène à déterminer la méthode de cette théologie. C'est la seconde partie de notre étude. La méthode d'une science est toujours en dépendance étroite de sa nature. De l'idée qu'on se fait d'une science, de son objet, de sa finalité, de sa structure dépendent tous les procédés qu'on emploiera pour parvenir aux résultats qu'on en attend. La physique moderne est à base d'observation et de mathématiques parce qu'elle recherche les lois mathématiques qui régissent les phénomènes de l'univers. La méthode qu'elle met en œuvre résulte de la conception que les physiciens se font de sa nature. Semblablement de la conception

58 Saint Thomas, *S. theol.*, I^a, q. 1, a. 1 et 2.
59 *Ibid.*, a. 8, c.
60 *Ibid.*, a. 9.

que saint Thomas d'Aquin s'est faite de la théologie, de son objet, de son but, de ses éléments relèvent tous les moyens qu'il a proposés et qu'il a employés pour la construire.

Le texte le plus éclairant qu'il ait écrit sur la méthode théologique est celui même que nous avons cité à propos de la nature de la théologie, l'article 18 du quodlibet 4. La théologie, y avons-nous vu, a un double but : répondre à la question *an sit*, et à la question *quomodo sit*, montrer les vérités enseignées par la Révélation, et montrer la raison d'être de ces vérités. Il est aisé de reconnaître dans le premier cas la théologie dite positive, et dans le second cas, la théologie dite spéculative. Mais il faut surtout voir que théologie positive et théologie spéculative ne sont pas deux théologies, mais deux fonctions de la théologie. Ce sont deux fonctions bien définies par leurs buts respectifs, deux étapes essentielles du travail théologique, et qui forment entre elles une suite logique : l'inventaire du donné révélé et la construction rationnelle de ce donné [61]. Cette construction serait un château de cartes si elle n'était précédée de cet inventaire, et cet inventaire à lui seul ne ferait pas encore de la théologie une science de la foi. Car la théologie est une science de la foi; elle est l'*intellectus fidei* des Pères; elle n'est pas seulement une science occasionnée par la foi, ni une foi non encore épanouie en science. Il y a donc deux choses dans la théologie : c'est une science, mais c'est d'abord une science de la foi. C'est pourquoi une double tâche est assignée à la théologie : savoir l'objet de la foi, élaborer une science avec les données de la foi.

Saint Thomas a reconnu cet enchaînement de la théologie spéculative à la théologie positive. Dans son *Commentaire sur le De Trinitate* de Boèce, il a écrit ces lignes :

> La manière de traiter de la Trinité est double, comme dit saint Augustin dans son premier livre sur la Trinité, à savoir, par des autorités — *auctoritates* — et des raisons — *rationes*, et saint Augustin a embrassé et les unes et les autres, comme il le dit lui-même. Quelques saints Pères, comme saint Ambroise et saint Hilaire, ont suivi la première seulement, à savoir, par des autorités. Boèce a choisi la seconde manière, à savoir, par des raisons, présupposant — *præsupponens* — ce que les autres avaient fait par des autorités [62].

[61] A.-M. Henry, o.p., *La théologie, science de la foi*, dans *Initiation théologique*, par un groupe de théologiens, Paris, 1951, t. 1, p. 266.

[62] Saint Thomas, *In librum Boetii de Trinitate expositio*, Prologue, dans *Opera omnia*, Parme, Fiaccadori, 1865, vol. 17, p. 350.

Ce précieux texte confirme ce que nous voulons dire. La théologie doit passer par deux phases : une phase positive et une phase spéculative. Il faut la voir à l'œuvre dans ces deux moments de son action.

A. Méthode positive.

Science de la foi, la théologie doit d'abord connaître les enseignements de la foi. Elle doit connaître non seulement en gros, mais dans le détail la teneur des vérités révélées. C'est la première et la plus fondamentale de toutes ses exigences. La théologie spéculerait dans le vide si elle ne commençait par préciser le contenu de la Révélation. La théologie n'est que la doctrine chrétienne portée à un certain état de perfection humaine; c'est la doctrine des Écritures, résumée dans les Symboles, commentée par les Pères, interprétée par l'Église et systématisée par les théologiens. Le théologien a besoin avant tout d'une conscience de la Tradition : il doit savoir qu'il n'invente pas une doctrine nouvelle, mais qu'il repense une doctrine venue du ciel et prêchée par le Christ, qu'il approfondit des enseignements dont il n'est pas l'auteur et dont il doit d'abord saisir la signification exacte.

1. *L'Écriture sainte.*

De cette conscience de la Tradition, de cette préoccupation des enseignements bibliques, patristiques et ecclésiastiques, saint Thomas d'Aquin est un exemple significatif. On parle beaucoup aujourd'hui de « ressourcement » biblique, de retour aux Pères et de primauté du magistère dans l'interprétation de la doctrine chrétienne. A vrai dire, ces problèmes ne se posaient même pas pour saint Thomas. Ils étaient résolus d'avance par les conditions mêmes de la pensée médiévale. Saint Thomas n'avait pas à s'inquiéter de ressourcement car il n'avait jamais perdu contact avec les sources. Il n'avait pas à disserter longuement sur l'autorité des Pères et la primauté du magistère, car il les reconnaissait par sa manière même de pratiquer la théologie. En tout cela d'ailleurs il était un homme de son temps. Il venait à un moment de l'histoire où toutes ces conditions de la théologie se trouvaient réunies et n'étaient pas encore séparées. L'inspiration première de saint Thomas d'Aquin ne lui vient pas de la renaissance aristotélicienne; elle lui vient plutôt de ce mouvement évangélique qui a marqué les débuts du XIIIe siècle et s'est manifesté, au sein de

l'orthodoxie catholique, par la fondation des ordres mendiants, Franciscains et Dominicains. « Dans la chrétienté du 13e siècle, a écrit le P. Chenu, la renaissance s'inscrit dans un évangélisme [63]. » Rien de plus juste et de plus profond. Saint Thomas aime la Bible; il l'étudie, il la commente, il en fait l'exégèse. Saint Thomas est un exégète du XIIIe siècle. Parallèlement à ses *Commentaires sur les Sentences* et sur Aristote, à ses questions disputées, à ses quodlibets et à ses opuscules, il poursuit toute sa vie durant un travail exégétique aussi fécond que consciencieux. Il ne se passe pas une année qu'il ne commente quelque livre de l'Écriture. Ce n'est d'ailleurs pas là sa plus grande originalité. L'explication de la Bible était à son époque l'obligation première du docteur chrétien. Elle était inscrite dans les institutions. La *Somme contre les Gentils* et la *Somme théologique* seront les fruits mûrs de cette exégèse biblique au moins autant que de l'exégèse aristotélicienne. Elles contiendront même de bonnes parties ouvertement bibliques, allant jusqu'à suivre pas à pas l'exposé des Livres saints [64]. Elles seront la synthèse des résultats obtenus par l'analyse exégétique. Ce qui nous intéresse le plus ici, ce n'est pas cette exégèse elle-même, aujourd'hui dépassée : c'est l'intérêt attaché par saint Thomas aux Livres inspirés, en raison même de sa fonction de docteur chrétien. Ce qu'il y a de plus remarquable chez lui, c'est l'association dans un même penseur des préoccupations documentaires et des préoccupations organisatrices. En cela il est un savant complet, parfaitement conscient de toutes les exigences de sa science et de sa mission. Il est un modèle de compétence universelle que d'ailleurs il serait bien difficile de suivre aujourd'hui sur ce terrain.

2. *La Tradition.*

Quant à la position de saint Thomas d'Aquin à l'égard de la Tradition, au sens où l'on s'est habitué à distinguer celle-ci de l'Écriture, elle est aussi celle de tout docteur médiéval. Saint Thomas n'a pas écrit de commentaires sur les œuvres des Pères : mais l'abondance des citations qu'il en fait atteste la connaissance étendue qu'il en avait, et le mal qu'il se donne pour en interpréter les textes difficiles témoigne

[63] M.-D. Chenu, o.p., *Introduction à l'Etude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1950, p. 38.
[64] *S. theol.*, Ia, q. 67-74; 1-2, q. 98-106; 3, q. 27-59.

du respect total qu'il professait à l'égard de leur autorité. Il avait d'ailleurs une notion très juste de cette autorité : on connaît le texte de la première question de la *Somme théologique* où il en précise le sens et la portée : la comparant à celle des Écritures canoniques, source d'arguments propres et nécessaires, il déclare qu'elle est une source d'arguments propres, mais seulement probables. Cela, parce que notre foi s'appuie sur la Révélation faite aux Apôtres et aux prophètes, auteurs des livres canoniques. Il cite du reste à ce sujet un texte de saint Augustin, dans la même ligne de pensée [65]. Or cette restriction apportée à l'autorité des Pères, on ne la retrouve plus lorsqu'il s'agit du magistère ecclésiastique. Cette fois, l'adhésion est pleine et entière, car l'Église est infaillible. Les Pères sont les témoins de la Tradition; leurs dires font autorité dans la mesure où ils sont fidèles à la Tradition. Mais l'Église enseignante, c'est la Tradition elle-même. C'est la continuation vivante de l'enseignement apostolique.

> L'objet formel de la foi [déclare saint Thomas], c'est la vérité première selon qu'elle est manifestée dans les saintes Écritures et la doctrine de l'Église qui procède de la vérité première. Celui qui n'adhère pas comme à une règle infaillible et divine à la doctrine de l'Église qui procède de la vérité première manifestée dans les saintes Écritures n'a pas la foi [...]. Celui qui adhère à la doctrine de l'Église comme à une règle infaillible donne son assentiment à tout ce qu'enseigne l'Église [66].

Cette argumentation ne prouve pas seulement la conclusion à laquelle saint Thomas veut aboutir — qu'un hérétique refusant de croire à un seul article de foi n'a plus la foi — elle révèle surtout la croyance profonde de son auteur à l'infaillibilité du magistère ecclésiastique. Saint Thomas reconnaît aussi au souverain pontife seul l'autorité nécessaire pour fixer le Symbole de la foi comme pour décider de tout ce qui intéresse l'Église entière : convocation d'un synode général et autres choses du même genre [67]. Le zèle qu'il déploie pour rattacher aux articles du Symbole toutes les vérités de la foi ne s'explique en fait que par ce respect religieux à l'égard des textes officiels. Et quand on sait la place que tiennent dans sa théologie les articles de foi, on n'en mesure que mieux l'importance du magistère dans l'élaboration de sa théologie. Comme tous les grands théologiens de son siècle, saint Thomas vivait dans la plus intime communion de pensée et de sentiment

65 *S. theol.*, I^a, q. 1, a. 8, ad 2^m.
66 *S. theol.*, II^a-II^ae, q. 5, a. 3, c.
67 *Ibid.*, q. 1, a. 10.

avec l'Église et la Tradition. Son premier soin était bien de comprendre « le dogme de l'Église vivante dans son rapport avec les sources [68] », pour lui appliquer l'expression de M. Draguet.

B. Méthode spéculative.

Ce retour aux sources et cette soumission au magistère sont des conditions essentielles du travail théologique. Elles permettent à la théologie d'être non pas une science quelconque, mais une science de la foi. Il reste que pour faire de la théologie une science aristotélicienne, une connaissance explicative, ces conditions ne suffisent pas. Il faut y ajouter le recours à la raison. Or ici se trouve le point crucial de la théologie. La raison a-t-elle droit de cité dans une doctrine connue par la Révélation, contenue dans les Écritures et interprétée par l'Église ? Si l'on refuse à la raison ce droit d'entrée dans la théologie, celle-ci ne sera pas une science; elle se réduira à la foi, une foi plus consciente de son objet, mais qui ne le comprendra guère mieux, parce que du reste il est incompréhensible. C'est à peu près la position prise par M. Draguet en 1936 [69] et par le P. Charlier en 1938 [70].

Au lieu de nous scandaliser de cette attitude, reconnaissons qu'elle n'a été qu'une réaction extrême contre une conception elle-même extrême du rôle théologique de la raison, conception que par surcroît l'on a longtemps, sans preuves, attribuée à saint Thomas d'Aquin. Cette conception est celle dont nous avons parlé plus haut et qui consiste à voir dans la production du révélé virtuel l'opération essentielle de la raison théologique. Comme cette opération est celle où la raison s'éloigne le plus possible des sources de la Révélation, une telle conception de la raison théologique a fini par jeter un certain discrédit sur l'intervention de la raison en théologie. On avait alors — et depuis longtemps — perdu de vue les possibilités scientifiques d'un travail rationnel à l'intérieur de la Révélation.

Mais au fond, saint Thomas d'Aquin échappe à ce discrédit par la claire vision qu'il a eue du rôle et des possibilités de la raison théologique. Parce que, selon lui, la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne, la lumière de la foi ne chasse pas la lumière de la raison,

[68] R. Draguet, *Méthodes théologiques d'hier et d'aujourd'hui...*, dans *Rev. cath. des Idées et des Faits*, 15 (14 fév. 1936), p. 13-17.
[69] *Ibid.*, 10 janv., p. 1-7; 7 fév., p. 4-7; 14 fév., p. 13-17.
[70] L. Charlier, o.p., *Essai sur le Problème théologique*, Ramgal, Thuillies, 1938.

mais la renforce. Parce que grâce et nature, foi et raison viennent du même auteur, il est impossible qu'une vérité de foi soit contraire à une vérité de raison [71]. Il ne pouvait donc être question, pour saint Thomas, de rejeter la raison de la théologie, mais d'en déterminer l'usage. Il s'est exprimé là-dessus en plusieurs endroits de ses œuvres [72]. Assurément, si l'on s'attendait à trouver en chacun d'eux un compte rendu complet des multiples fonctions de la raison théologique, on s'exposerait à de fréquentes déceptions. Aucun de ces textes ne rassemble en lui-même tous les éléments épars en d'autres textes. C'est que saint Thomas d'Aquin n'a jamais songé à écrire un traité complet de méthodologie théologique semblable au *De locis* de Melchior Cano. Pas plus qu'il n'a jamais songé à écrire une *Critique de la Raison pure* à la manière de Kant. Rien d'étonnant si, pour citer à ce sujet le P. Chenu, « là comme ailleurs, la réflexion méthodologique ne s'exprime pas sans un notable décalage sur le travail effectif [73] ». Chez saint Thomas, en effet, cette réflexion n'est qu'occasionnelle; de là son caractère fragmentaire, inadéquat à la réalité complexe à laquelle elle s'applique. Pour retrouver l'idée totale que saint Thomas avait des procédés de la raison en théologie, il faut comparer les textes où il en a parlé, dégager les éléments constants, noter les éléments nouveaux; il faut surtout considérer la manière dont il a pratiqué la théologie, infiniment plus révélatrice à cet égard que n'importe quelle théorie qu'il ait pu en formuler [74].

Les fonctions de la raison en théologie peuvent se ramener à quatre. En premier lieu, la théologie démontre les « préambules de la foi »; entendons par là ces vérités naturelles accessibles à la raison, mais que la Révélation rappelle, pour des raisons de sécurité, à cause de leur nécessité pour le salut. Dans l'exercice de cette première fonction, la raison envisage un secteur de la Révélation commun à la philosophie et à la théologie. Elle peut alors donner toute sa mesure; elle peut bâtir de rigoureuses démonstrations, car l'objet de ces démonstrations est à sa portée.

[71] Saint Thomas, *In Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, c.
[72] *S. theol.*, I^a, q. 1, a. 8; 1 *C. Gent.*, c. 9; *In Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, c.; *Quodl.* 18, a. 4.
[73] M.-D. Chenu, o.p., *La Théologie comme Science au 13e siècle*, Paris, 1943, p. 97-98.
[74] *Ibid.*, p. 98.

En second lieu, la théologie explique les mystères de la foi par des analogies empruntées au monde créé. Ici la raison est déficiente; comme elle considère la partie proprement mystérieuse et d'ailleurs essentielle du donné révélé, elle ne peut faire davantage que d'exploiter la ressemblance entre ce qu'elle sait déjà et ce qu'elle apprend de Dieu. Une telle manière d'envisager les mystères procure assurément une certaine intelligibilité de leur contenu; mais elle est loin d'en fournir l'explication dernière. En logique aristotélicienne, la preuve par analogie est la plus faible; c'est pourtant la seule possible ici. Le sens du mystère y est plus que jamais nécessaire, et saint Thomas avait ce sens à un très haut degré.

En troisième lieu, la théologie démontre, à partir des articles de foi, d'autres vérités qui s'y rattachent. Dans l'exercice de cette fonction, la raison retrouve son efficacité démonstrative, mais avec une variété de formes et une inégalité de valeur qui tiennent à l'objet même de la théologie. En effet, cette argumentation ne repose pas toujours sur un lien de nécessité métaphysique entre les mystères de la foi. Il arrive souvent que ces liens ne soient que de nécessité hypothétique, relevant d'une libre disposition providentielle. Il est aisé de rattacher à l'union hypostatique le sacerdoce du Christ; quant à déduire notre propre résurrection de celle du Christ, il est heureux que saint Paul ait fait pour nous cette opération avantageuse. L'économie du salut comporte tant de ces liaisons contingentes entre un mystère et un autre mystère, liaisons nécessaires seulement de fait et par suite d'une volonté irrévocable de Dieu, que la raison doit reconnaître ici encore des limites qui lui sont imposées, non pas seulement par sa propre faiblesse, mais par le caractère même de son objet. Pour être moins rationnelle, la démonstration qui a lieu alors n'en est pas moins théologique. Il est vrai que tous les éléments de cette démonstration nous sont fournis par la Révélation : c'est par la Révélation que nous connaissons le mystère de la résurrection du Christ; c'est par la Révélation que nous connaissons le mystère de notre résurrection future; c'est par la Révélation que nous connaissons la relation de ce second mystère au premier. Mais c'est par la raison que nous saisissons l'intelligibilité de cette relation : il est très raisonnable que le Christ, notre Tête, étant ressuscité, nous, ses membres, nous ressuscitions à notre tour. Il importe peu que la raison ait ou n'ait pas *découvert* par elle-même ce lien; ce qui importe,

c'est qu'elle le *comprenne*. Rappelons-nous une fois de plus que la démonstration n'est pas essentiellement un instrument de découverte, mais un instrument de compréhension [75]. Il est même heureux qu'il en soit ainsi, car la raison peut alors s'installer dans un domaine de la théologie d'où, autrement, elle serait exclue. Car l'œuvre du salut est le résultat d'une décision gratuite de la miséricorde divine; elle n'est pas un épanouissement nécessaire de l'essence divine, idée tout à fait hérétique; elle est une histoire plutôt qu'une métaphysique. Elle reste cependant une œuvre de l'intelligence de Dieu, et pas seulement de son amour. Comme toute œuvre de Dieu, elle est faite avec « poids, nombre et mesure [76] ». A ce titre, elle est susceptible d'intéresser l'intelligence humaine, reflet de l'intelligence divine. Il y a dans toutes les œuvres divines une cohérence et une harmonie qui parlent à notre intelligence, parce que celle-ci est faite à l'image de l'intelligence de Dieu, principe de toute cohérence et de toute harmonie.

En quatrième lieu, la raison doit répondre aux objections faites contre la foi, en démontrant soit leur fausseté, soit leur inconsistance. Une fois de plus, la raison reprend toute son efficacité, mais le point d'application de son travail est ici déplacé : il ne s'agit plus d'une vérité théologique, mais d'une proposition qu'on y oppose. Ou bien l'adversaire concède certains principes; on peut alors discuter avec lui sur une base commune, et démontrer l'inconséquence de ses affirmations. Ou bien l'adversaire ne concède rien : il ne reste plus qu'à démasquer l'impertinence de ses objections, car ne pouvant être vraies, elles ne concernent pas la vérité qu'elles prétendent ébranler.

Telles sont les fonctions que saint Thomas attribue à la raison en théologie. On peut pressentir la fécondité de ce travail multiforme; on ne doit pas perdre de vue qu'au fond de toutes ces démarches, la raison poursuit une même fin, une fin qui réponde à la fois aux aspirations de sa propre nature et à la dignité de l'objet qu'elle considère, une fin qui n'est autre que l'intelligence de la foi. C'est la conscience très nette de cette fin qui a permis à saint Thomas d'Aquin de bâtir une « œuvre de parfaite santé intellectuelle dans la cohérence de la foi et de la raison [77] ».

75 M.-M. Labourdette, o.p., *La théologie, intelligence de la foi,* dans *Rev. thom.,* 46 (1946), p. 38.
76 Sagesse 11, 20.
77 M.-D. Chenu, o.p., *La Théologie comme Science au 13e siècle,* p. 98.

CONCLUSION.

En guise de conclusion, nous nous permettrons d'émettre des vœux quant à l'orientation future de la théologie. Voulant faire de la théologie une science de la foi, saint Thomas s'est d'abord informé du contenu de la foi pour en élaborer ensuite une construction rationnelle. Les deux temps de cette démarche indiquent dans quel sens doit se faire le progrès de la théologie. Ce progrès doit consister d'abord à remonter aux sources pour comprendre l'enseignement actuel de l'Église, développement vital de l'enseignement primitif apostolique; il doit consister ensuite à construire une synthèse rationnelle toujours plus parfaite de cet enseignement avec l'appui de toutes les sciences humaines susceptibles d'y apporter quelque contribution.

Une première tâche consiste donc dans ce « ressourcement » biblique, patristique et ecclésiastique dont il a déjà été question. Il ne s'agit pas pour les théologiens spéculatifs de se lancer personnellement dans la recherche exégétique, ni pour les exégètes de s'aventurer eux-mêmes dans les constructions spéculatives. Cela aurait des conséquences désastreuses. Nous vivons à l'ère des spécialisations. C'est heureux pour les spécialités. C'est dangereux pour la synthèse des résultats. Mais ce qu'on peut demander aux uns et aux autres, c'est la collaboration. Les uns et les autres doivent avoir le sentiment de travailler à une même grande œuvre. Le travail de l'exégète, qui détermine avec le maximum possible d'exactitude le sens de la parole de Dieu, est à la base du travail du théologien spéculatif, qui s'efforce d'organiser en un tout intelligible les enseignements divins. Le théologien spéculatif doit prendre connaissance des derniers résultats de l'exégèse, s'il veut que sa construction repose sur le roc de la parole de Dieu. La chose est rendue tout à fait nécessaire par les développements considérables de l'exégèse moderne. Le système thomiste, tributaire en bien de ses parties d'une exégèse médiévale aujourd'hui dépassée, doit être repensé en fonction des résultats de l'exégèse nouvelle. Il ne pourra qu'en recevoir un accroissement de force et de vitalité. Bien des pseudo-problèmes seront éliminés.

Parallèlement à ce travail de ressourcement biblique doit se poursuivre un travail de ressourcement patristique non moins fécond pour l'avenir de la théologie. On sait tout ce que la pensée de saint

Thomas d'Aquin doit aux Pères de l'Église, à saint Augustin en particulier. Le progrès actuel des connaissances patristiques, solidaire d'ailleurs du progrès général des sciences historiques, devrait être un précieux atout entre les mains de la théologie. Une meilleure connaissance des Pères de l'Église permettrait sans doute de découvrir des aspects insoupçonnés de la pensée chrétienne. Elle permettrait en tout cas d'éviter les sollicitations de textes à l'appui de thèses étrangères à la pensée des Pères.

Quant au ressourcement ecclésiastique, non moins nécessaire que les deux autres, la question est surtout de savoir comment le réaliser. Comprendre les dogmes actuels de l'Église par l'histoire des dogmes, par les textes conciliaires et les documents pontificaux est une chose excellente. Mais il y a un autre moyen trop oublié de connaître la pensée de l'Église; c'est de la saisir au sein même du culte de l'Église, dans la liturgie vivante sous toutes ses formes, où les mystères essentiels du christianisme prennent un sens et un relief susceptibles d'alimenter de longues et fructueuses méditations théologiques.

La seconde tâche de la théologie d'aujourd'hui est celle d'une construction rationnelle perfectionnée de la doctrine chrétienne. Le premier perfectionnement désirable serait de rendre à la spéculation rationnelle son véritable objet. A ce propos, l'enseignement du concile du Vatican est d'une actualité surprenante. On y trouve précisés avec soin les conditions d'efficacité, les points d'application et la valeur exacte du travail rationnel en théologie.

> Quand la raison [c'est le texte du concile] éclairée par la foi, recherche avec soin, piété et sobriété, Dieu aidant, une certaine intelligence des mystères, elle en obtient une très fructueuse tant par l'analogie de ce qu'elle connaît naturellement que par le lien des mystères eux-mêmes entre eux et avec la fin ultime de l'homme; elle ne devient cependant jamais capable de percevoir ces mystères à la manière des vérités qui constituent son objet propre [78].

Comme tout texte conciliaire, celui-ci est d'une modération de ton qui en augmente le crédit. Il évite délibérément toutes les subtilités d'école. Il se borne à l'essentiel. Or qu'y trouve-t-on ? La raison peut arriver à une certaine intelligence des mystères par l'analogie des choses naturelles et le lien des mystères entre eux et avec la fin ultime. Il n'est pas question de la découverte de nouvelles vérités. Le concile n'avait

78 DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, Fribourg-en-Brisgau, 1937, p. 496, n° 1796.

pas assurément à brosser un tableau complet de toutes les démarches possibles de la raison en théologie. Mais puisqu'il énonce l'essentiel, cela suffit pour nous faire voir où est l'essentiel et où est l'accessoire. Ce qui augmente l'intérêt du texte conciliaire, c'est que celui-ci a été rédigé à une époque où la réaction contre la poussée des philosophies rationalistes aurait pu inspirer une attitude tout à fait négative à l'égard de la raison et dicter une affirmation sans nuances du mystère et du transcendant. Il faut souhaiter que de nos jours la crainte de la contagion des philosophies irrationalistes n'empêche pas les théologiens catholiques de discerner quand même les limites de la raison, et ne développe pas chez eux un naïf optimisme à l'égard des possibilités de la raison, qui ressusciterait sous une forme nouvelle et inattendue le rationalisme du siècle dernier.

Quant aux moyens de la spéculation rationnelle en théologie, il n'est pas nécessaire de renoncer à tout l'aristotélisme assimilé par saint Thomas d'Aquin. On y perdrait de précieuses richesses. Mais ce serait s'enfermer dans l'immobilisme que de fermer d'avance la porte à toutes les idées philosophiques et scientifiques contemporaines. Saint Thomas d'Aquin a commis une bien plus grande audace en faisant entrer le gros de la métaphysique païenne d'Aristote dans la pensée chrétienne au XIIIe siècle — audace qui lui valut d'ailleurs une couple de condamnations retentissantes. On dit souvent que le thomisme est un système ouvert, large, capable d'intégrer à sa conception du monde toutes les idées justes, vraies, fécondes, de quelque endroit qu'elles viennent. Il ne faudrait pas que de si belles affirmations ne soient que des phrases lourdes, ronflantes, destinées à faire au thomisme une certaine publicité, sans engager le moins du monde les théologiens thomistes eux-mêmes. La doctrine sociale de l'Église a beaucoup profité du progrès des sciences sociologiques; la théologie morale pourrait à son tour assimiler certaines découvertes de la psychologie contemporaine. Tout cela contribuerait à dilater le système thomiste sans modifier d'ailleurs sa structure essentielle. Cela serait tout à fait dans l'esprit du système, et ce qu'il nous faut avant tout, c'est l'esprit du thomisme.

Pierre GERMAIN, c.s.c.
Scolasticat Notre-Dame-de-Sainte-Croix.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Gerhard von Rad. — *Theologie des Alten Testamentes.* Band I : *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels.* München, Chr. Kaiser Verlag, 1957. Prix : broché, 21.— DM; relié, 24.— DM.

Après les théologies de l'A.T. toutes récentes du chanoine Van Imschoot (1954-1956) et d'Ed. Jacob (1955), voici celle de l'exégète protestant bien connu G. von Rad. Il suffit de jeter un coup d'œil sur la table des matières pour se rendre compte de son originalité.

Une première partie expose succinctement l'histoire de la foi en Yahweh et des institutions sacrales en Israël, histoire qui a commencé avec l'entrée des tribus en Canaan où elles s'unissent pour former le « peuple d'Israël ». Alors que la critique littéraire, à la suite de Wellhausen, avait maintenu pour l'essentiel la suite des événements: séjour en Égypte — Sinaï — désert — conquête — avec la personnalité de Moïse, l'étude des traditions (qui examine leur origine et leur genre littéraire) a prouvé que cette succession historique des événements est déjà elle-même une interprétation de ces faits. Il faut donc, pour découvrir la réalité historique, dépasser le cadre des traditions dans lequel celles-ci ont été formulées.

Dans la seconde partie l'auteur donne un aperçu sur la théologie des traditions d'Israël. Mais au préalable il s'agit de savoir quel est l'objet d'une « théologie de l'A.T. ». Pour notre auteur ce ne peut être la description objective de la religion d'Israël : à savoir, sa conception de la divinité, ses idées sur la relation entre Dieu et le monde, entre Dieu et le peuple élu, car tout cela relève de la science plus générale d'une histoire des religions. Une théologie de l'A.T. doit plutôt examiner l'expression elle-même du témoignage d'Israël sur Dieu. Pour ce faire il importe d'en connaître le « *Sitz im Leben* », ce qui aidera à mieux saisir l'intention de l'hagiographe et la portée du témoignage. Ce témoignage présente une certaine diversité dans le cours de l'histoire, mais son unité est certaine, car les relations entre Dieu et le monde, entre Dieu et Israël sont présentées sous la forme d'une action continue de Dieu dans l'histoire du monde et du peuple choisi. Ainsi la foi d'Israël apparaît avant tout comme une théologie de l'histoire. Ce témoignage sur l'action de Dieu, unique objet d'une théologie de l'A.T., ne doit pas être systématisé, si Israël n'a pas lui-même amorcé une telle ordonnance, car il ne faut pas introduire dans la théologie d'Israël des conceptions théologiques qui nous sont courantes; ce qu'il faut, c'est essayer de pénétrer dans la pensée théologique d'Israël. Pourtant M. von Rad admet qu'une théologie de l'A.T. ne peut pas se dispenser d'exposer les idées et les notions principales de l'A.T.

Conformément à ces principes l'auteur parle d'abord de la théologie de l'hexateuque : histoire des origines, histoire des patriarches, exode, révélation du Sinaï, séjour au désert, Moïse et son œuvre, conquête de Canaan. Cette conquête ne met pas un terme à l'action de Dieu sur Israël qui s'achemine vers un nouveau

fait éclatant : la royauté davidique dont il est question dans le chapitre sur les « Oints d'Israël ».

Après ces deux interventions majeures (alliance sinaïtique et alliance davidique) Dieu a continué d'accompagner son peuple dans l'histoire, mais il n'y a plus de nouvelles relations essentiellement distinctes. Israël a continué de répondre aux actes salvifiques de Dieu en les méditant, en louant Dieu, en l'interrogeant, en lui disant ses souffrances. Cette « réponse d'Israël » se trouve exprimée surtout dans les psaumes et la littérature sapientielle. Ainsi se termine le premier volume. Le second aura pour objet la théologie des traditions prophétiques.

Une théologie de l'A.T. qui réponde à toutes les exigences ne peut pas encore être écrite aujourd'hui, l'auteur est le premier à le reconnaître. Pour sa part il a voulu frayer un nouveau chemin pour pénétrer plus avant dans l'intelligence de l'A.T. Alors que jusqu'à présent on s'est contenté généralement de classer le contenu théologique de l'A.T. dans les catégories courantes (Dieu, l'homme, etc.) avec la conséquence inévitable d'estomper le caractère essentiellement historique de la pensée théologique de l'A.T., la théologie de von Rad essaye de comprendre les témoignages théologiques d'Israël dans leur situation historique concrète et de les présenter comme une interprétation continuellement renouvelée de l'action de Dieu sur Israël. Malgré les aléas d'un tel essai en raison des problèmes historiques et littéraires encore à résoudre, il convient d'accueillir cet ouvrage comme un bon progrès. Avec beaucoup de sérieux et une grande probité scientifique il tente de pénétrer dans la pensée théologique des hagiographes de l'A.T. et de nous faire saisir la parole de Dieu dans sa pureté originelle.

Albert Strobel, o.m.i.

* * *

H. Bacht, H. Fries, R. J. Geiselmann. — *Die Mündliche Tradition. Beiträge zum Begriff der Tradition. Hrsg. von Michael Schmaus.* München, Max Hueber, 1957. 15×21, V-210 p., relié DM 12.80.

Cet ouvrage réunit trois conférences sur le thème de la Tradition orale, auquel la définition de 1950 donne un regain d'actualité chez les théologiens tant protestants que catholiques. Le père Bacht, s.j., donne un aperçu très clair sur « La Tradition et le Magistère dans la discussion autour du dogme de l'Assomption » (p. 1-62). Il analyse les positions protestantes de W. von Löwenich, Cullmann et Ebeling concernant la Tradition; il passe ensuite en revue, pour le développement du dogme, les études récentes des théologiens catholiques, surtout de Rondet, H. de Lubac et K. Rahner : il reste plusieurs difficultés à résoudre. H. Fries retrace avec une compétence particulière les idées de Newman anglican et catholique, au sujet de la Tradition (p. 63-122) : l'apport principal de Newman catholique se trouve dans la valorisation de la foi des fidèles à l'intérieur de la Tradition et du sens de la foi de l'Église entière. En troisième lieu, R. J. Geiselmann examine la doctrine du concile de Trente sur le rapport entre l'Écriture et les traditions non écrites (p. 123-206). Il attache une importance primordiale au fait que d'après le concile l'Évangile est « contenu dans l'Écriture *et* les traditions non écrites » (D. 783); le projet de définition portait d'abord « *partim* in libris scriptis, *partim* sine scriptis traditionibus ». Il fait l'historique de ce *partim-partim*, depuis Vincent de Lérins jusqu'aux théologiens du XIXe siècle. Depuis un siècle la théologie catholique refuse de plus en plus à la Tradition le rôle de compléter les données scripturaires : la Tradition interprète et explicite ces données. Cette constatation est intéressante pour le mouvement œcuménique. Notons cependant que l'avènement progressif de

ces vues ne doit pas nous faire oublier ceci : les traditions non écrites, dont il est question au concile de Trente, ne désignent pas en premier lieu les vérités dogmatiques transmises oralement, mais les « consuetudines Ecclesiæ » que depuis le temps du Christ et des Apôtres la vie concrète de l'Église a transmises « quasi per manus » à travers les générations successives. Le remplacement du « partim-partim » rigide par un « et » plus maniable n'entendait nullement réduire les diverses traditions concrètes, surtout en matière sacramentaire, à n'être plus que la tradition orale dogmatique. Ne serait-ce précisément pas cette réduction indue qui permit à la longue de situer *la* tradition par rapport à l'Écriture, faisant oublier les traditions si chères au concile de Trente ? L'histoire de cette réduction doit d'ailleurs être instructive par ses rapports avec le rôle du magistère et avec la notion de l'Église, que nous adoptons en disant : « l'Église a parlé », oubliant qu'elle est Corps mystique.

Ces trois études importantes fournissent aux théologiens matière abondante en vue d'un approfondissement ultérieur et nous les recommandons volontiers.

A. Cossement, o.m.i.

* * *

Othmar Schweizer, m.s. — *Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin.* Coll. Studia Friburgensia, N.F. 16. Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1957. XIV-123 p., 24×16 cm. Prix : Fr. S. 12.45/DM 12.—

Cette thèse de théologie, présentée en 1945 à la Faculté de Théologie de Fribourg en Suisse, tient heureusement compte, dans son état actuel, des études parues depuis cette date. L'auteur ramène d'abord les théories à trois types : du mode substantiel, de l'existence et de l'union elle-même (p. 5-17). Il retrace ensuite l'histoire du problème, s'attachant spécialement aux travaux récents (p. 18-43). Puis une analyse, suivant l'ordre chronologique, des textes thomistes les plus importants les confronte avec les trois théories (p. 54-106). Enfin l'auteur ordonne en forme de thèse les résultats de son enquête (p. 107-121). Il est d'avis que la théorie modaliste n'a aucun appui textuel chez saint Thomas; l'opinion de Billot n'est pas thomiste, car saint Thomas n'a jamais expliqué formellement l'union hypostatique comme étant la participation de la nature humaine à l'existence divine, ou en fonction de la distinction entre essence et existence; l'opinion qui recourt au fait même de l'union rend seule la vraie pensée de saint Thomas.

Nous admettons ces conclusions, sans cependant souscrire à certains détails de la preuve. Nous pensons même que la théorie de l'existence ne peut nullement en appeler au fameux *Quodl.* II, a. 4. A propos de ce texte, l'exégèse de l'auteur ne nous sourit pas. Confondant (comme tout le monde ?) le sens de deux expressions différentes — « esse de ratione » et « pertinere ad », — l'auteur croit que d'après la doctrine de cet article, le suppôt au sens large est constitué par l'acte d'être, qui est du moins l'élément intégrant nécessaire pour que le suppôt, qui est le tout, existe. Concession essentielle à la théorie de l'existence ! En fait, dans cet article ce sens large n'est pas envisagé. Il y est dit, au contraire (ad 2^{m}, compris à la lumière de l'objection entière), qu'en dépit d'une même distinction réelle qui oppose la nature et le suppôt au même acte d'être (« même distinction », puisque pour le suppôt elle est en fonction de la distinction de la nature d'avec l'acte d'être), la nature et le suppôt de cette nature n'ont toutefois pas le même rapport à cet acte d'être en raison de la distinction réelle elle-même. En effet, lorsqu'une nature n'est pas à elle seule la raison adéquate de tout ce que l'on peut, en vérité, attribuer au suppôt de cette nature, il n'y a pas identité absolue de ce suppôt avec sa nature, de sorte que tout ce qui n'est pas détermination essentielle de cette nature, s'unit au suppôt

et non à la nature. Une telle union « in persona et non in natura » désigne une relation d'appartenance, d'où ne résulte pas une « res tertia », mais une « ratio composita » (*Quodl.* II, a. 3, ad 1[m]). Saint Thomas ne fait donc pas appel à une notion plus large du suppôt. Bien mieux, dans la réponse ad 2[m], il nie par trois fois que l'acte d'être soit identique et donc intrinsèque au suppôt, tout en lui appartenant en tant que tel, comme son acte propre.

Par ailleurs, le texte de la *Somme Théol.*, III[a], q. 19, a. 1, ad 4[m], n'est pas plus favorable à l'opinion de Billot : « esse pertinet ad ipsam constitutionem suppositi » correspond ni plus ni moins à ce qui est dit dans III[a], q. 17, a. 2, un peu plus haut : « illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se ». La question du constitutif formel n'est pas engagée dans ce texte.

Si, comme l'auteur l'a bien vu, la troisième théorie rend seule la vraie pensée de saint Thomas en cette matière, c'est parce que les deux autres théories, réifiant indûment le « modus *significandi* » de la nature et celui du suppôt, vont à la recherche d'une réalité qui vienne fermer la nature pour former le suppôt, alors que saint Thomas, lorsqu'il part du « modus significandi », se contente d'indiquer ce qui est suppôt. Est-il moins profond parce que plus sobre ? Il est plus profond parce qu'il s'en tient à cette vérité fondamentale, dont la simplicité ravissait jadis un illustre professeur de Fribourg.

Ces remarques ne nous empêchent pas de dire que l'auteur a contribué, comme il l'espère, à la solution d'une dispute séculaire.

A. Cossement, o.m.i.

Gijzegem (Belgique).

* * *

P. Blanchard. — *Jacob et l'Ange.* Bruges, Desclée de Brouwer, 1957. 14×21 cm., 234 p. Prix : 105 Fr. belges. (Études carmélitaines.)

Nous assistons actuellement à une remise en question radicale des fondements traditionnels de la vie humaine en général et de la vie chrétienne en particulier. Notre monde intérieur devient d'une effarante complexité. Dans ce climat nouveau, la lutte de l'homme moderne avec l'absolu, avec Dieu, constitue le fond de son existence éphémère. Servi par ses connaissances étendues dans les domaines différents de la théologie, de la philosophie et de la littérature, par son sens religieux profond et éclairé, et par de remarquables talents d'exposition, M. Blanchard trace l'itinéraire du chrétien qui n'est pas resté insensible aux conceptions de vie de ses contemporains. Le chrétien aura à traverser les étapes successives de la recherche de Dieu, de la rencontre, du conflit décisif et du refuge en Dieu. C'est par un don total à Dieu, dans une liberté, une paix, une joie d'ordre supérieur, que l'équilibre humain est pleinement restauré ; cette maturité est le fruit de la solitude, du silence, de la connaissance de soi et de la prière. Notre itinéraire est « progression vers le but qui se rapproche et qui fascine, qui est déjà présent par le désir qu'il suscite et qui grandit comme une flamme dans les cœurs qu'il a conquis. Sans haltes déprimantes, sans repos confortables, sans accélérations imprudentes, sans regards impatients, dans la certitude calme de la foi, dans l'attente sereine de l'espérance, dans l'attention fervente de l'amour. Un pèlerinage théologal » (p. 217). L'actualité du sujet et les richesses spirituelles de ce livre si dense nous invitent à le recommander avec ferveur aux spirituels de notre temps.

A. Cossement, o.m.i.

Gijzegem (Belgique).

* * *

THOMAS OHM. — *Wichtige Daten der Missionsgeschichte.* Münster-Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1956. 8°, 200 p. Kart. DM 12.50.

Voici le livre qu'on attendait depuis longtemps. Il rendra d'énormes services aux professionnels de l'histoire missionnaire et à tous ceux que d'autres études font toucher à l'expansion missionnaire de l'Église, s'ils n'ont pas sous la main ni ne peuvent consulter les grands manuels de l'histoire des missions de Schmidlin, Latourette, Mulders ou Delacroix. Il s'agit d'une table chronologique assez développée où sont indiqués tous les événements de l'histoire missionnaire, depuis le Christ jusqu'aux temps modernes. Évidemment c'est surtout l'activité missionnaire catholique qui retient l'attention de l'auteur. Toutefois, les dates les plus importantes de l'apostolat missionnaire des Églises chrétiennes séparées sont également mentionnées. L'auteur note aussi l'apostolat missionnaire dans nos pays chrétiens, la publication des grandes encycliques missionnaires, la fondation des congrégations destinées aux missions, etc. Un registre de trente-trois pages et l'emploi de différents caractères typographiques en facilitent la consultation.

Le nom de l'auteur est garant du sérieux et du caractère scientifique de l'ouvrage. Il est compréhensible que dans un livre pareil, couvrant un apostolat mondial de plus de dix-neuf siècles, se soient glissées quelques lacunes ou inexactitudes. Bornons-nous, à titre d'exemple, à en signaler quelques-unes pour la mission de Ceylan : les Portugais y sont arrivés en 1505 et non en 1506; Dharmapala inaugura son règne en 1551 et non en 1542; l'érection du vicariat de Ceylan en 1834 et celle du diocèse de Chilaw en 1939 ne sont pas mentionnées; pourquoi ne pas avoir signalé l'arrivée des Dominicains (1606), des Augustins (1606) et des Oblats (1847), puisque l'arrivée des nouveaux ordres missionnaires est toujours indiquée. Ces quelques détails sont loin de porter préjudice à la grande valeur de cet ouvrage. La conception du livre sous forme de table chronologique rend la consultation facile, même à ceux qui ne sont guère familiers avec l'allemand.

R. BOUDENS, o.m.i.

* * *

HENRI BOUILLARD. — *Karl Barth.* Paris, Aubier, 1957. 23 cm., 284, 288 et 308 p.

A la collection « Théologie », publiée sous la direction des Jésuites de Lyon, le père Bouillard contribue par une magistrale étude en trois volumes, dont le premier porte en sous-titre *Genèse et évolution de la théologie dialectique*, tandis que les deux autres volumes composent un second ouvrage intitulé *Parole de Dieu et existence humaine.* Ces études, qui ont été agréées à la Sorbonne comme thèses de doctorat ès lettres, ne sont pas un exposé complet de la théologie barthienne, mais considèrent surtout le rapport entre la nature et la grâce ou, si l'on veut, la relation concrète de l'homme avec Dieu, telle que Barth l'entend.

On trouve dans cet ouvrage des renseignements sur l'histoire de la théologie protestante au XIXe siècle et sur la genèse et les sources de la pensée de Barth qui, après avoir exercé le ministère pastoral pendant quelque temps, s'est consacré à l'enseignement de la théologie depuis 1921, à Göttingen, à Münster, à Bonn et à Bâle, où il enseigne encore aujourd'hui. Parmi ses nombreux écrits, le plus important est la *Dogmatique ecclésiastique*, dont le père Bouillard fait ressortir la conception christologique, en même temps qu'il indique la mobilité et l'évolution des idées de Barth.

Bien qu'il ait profondément subi les influences diverses de Kant, de Kierkegaard et de Hegel, Barth continue la dialectique luthérienne de la justification par la foi seule. Sa théologie, qui est une réaction contre l'idéalisme de la théologie libérale,

en est une de crise et de pessimisme; et il s'en faut que la majorité des protestants veuillent se mettre à sa suite. Barth reste cependant au premier plan des théologiens protestants contemporains, même si Gogarten, Brunner et Bultman se sont séparés de lui, après avoir tout d'abord adopté ses idées sur la théologie dialectique. Il y a chez Barth trois emplois différents de la notion de dialectique, selon qu'elle caractérise la relation de l'homme avec Dieu transcendant, ou le discours humain visant à exprimer cette relation, ou même l'attitude morale que cette relation prescrit vis-à-vis du monde. La dialectique, dans tous ces cas, pose le oui et le non, et reste une antinomie non résolue. L'auteur se demande si Barth ne minimise pas le rôle de l'homme vis-à-vis de la grâce.

Ce que nous venons de dire ressort de la lecture du premier volume. Dans les deux autres volumes, l'auteur analyse quelques thèses de la *Dogmatique* de Barth concernant la rencontre entre l'homme et la Parole de Dieu, identique à la grâce. Selon Barth, il n'y a pas ici de rapport de sujet à objet, mais de prédicat à sujet, c'est-à-dire que l'homme n'a jamais de réalité en lui-même et à part, mais seulement en tant qu'elle est posée avec celle de la Parole de Dieu et en tant qu'elle subsiste en Jésus-Christ. Cette opinion, qui ne paraît pas réserver leur place normale aux critères humains, fait que Barth s'oppose et au protestantisme moderne, qui réduit la rencontre à une simple expérience religieuse, et à la doctrine catholique, qui admet une coopération humaine dans les rapports entre l'homme et Dieu. Barth se refuse à accepter une connaissance naturelle de Dieu, à concevoir la Parole de Dieu comme une réponse à une question que l'homme poserait, et à reconnaître les services que la philosophie peut rendre à la théologie.

En exposant la doctrine barthienne sur la réconciliation de l'homme avec Dieu, sur la prédestination, sur la création, sur l'anthropologie théologique, sur la réalisation subjective du salut et sur la connaissance de Dieu, l'auteur n'assume pas l'attitude d'un juge qui condamne, bien qu'il fasse toutes les réserves nécessaires, mais il procède à la manière d'un dialogue, qui permet l'abord sympathique et les interprétations nuancées et bénévoles. Ayant affirmé que la *Dogmatique* est un progrès, sous certains rapports, sur la pensée des réformateurs, comme Luther et Calvin, dont Barth se réclame et à qui il veut rester fidèle, l'auteur montre pourquoi le christocentrisme de Barth a pu être qualifié de « christomonisme », bien que Barth lui-même se soit révolté contre cette expression. Dans sa légitime réaction contre la philosophie et la critique historique de la théologie libérale, il semble que Barth soit allé trop loin et qu'il ait conçu la théologie non comme le discours de l'homme sur la Parole de Dieu où le mystère est vérité pour l'homme, mais comme une sorte de gnose tombée du ciel et un énoncé fait du point de vue de Dieu. C'est dans ce sens qu'on a pu taxer Barth d'ultra-dogmatisme.

Ces trois volumes du père Bouillard sont indispensables à quiconque veut comprendre celui qui est en voie de devenir, pour la théologie protestante du XXe siècle, ce que fut, d'une tout autre manière, Schleiermacher, pour celle du XIXe siècle.

* * * Henri Saint-Denis, o.m.i.

A. Rosmini. — *Théorie de l'Assentiment.* Trad., intr. et notes par M.-L. Roure. Paris-Lyon, Vitte, 1956. 23×14 cm., 210 p. (Coll. Problèmes et doctrines, XII.)

Dans la collection « Problèmes et Doctrines », que dirige R. Jolivet, la philosophie de Rosmini jouit d'un traitement de faveur : pour la troisième fois elle est à l'ordre du jour. Voici donc la traduction de la *Théorie de l'Assentiment*, précédée d'une introduction.

Selon Rosmini la logique comprend trois parties principales : la théorie du critère du vrai et du faux, la théorie du raisonnement, la théorie de l'assentiment. Pour aller du plus facile au plus difficile, Rosmini commence sa logique par la dernière partie, qui définit les conditions d'un assentiment valable. C'est la partie la plus originale de la logique rosminienne.

L'introduction de M.-L. Roure se compose de deux parties. La première rattache cette théorie aux principes métaphysiques qui la commandent. Rosmini, en effet, tout en acceptant dans une certaine mesure la formalisation de la science logique, tient pour assuré, à la suite de Kant, que le problème de la connaissance précède tout autre problème philosophique. Ce problème concerne l'élément commun et universel de toute connaissance, l'idée de l'être. Donnée primitive de l'intuition intellectuelle, l'idée de l'être est la forme de l'entendement, puisque dans sa lumière nous voyons et connaissons toute chose. Aussi le réel, fourni par l'expérience, reçoit-il sa forme objective grâce à l'idée d'être, à partir d'un jugement primitif fondamental. Dès lors, la logique s'étend au-delà de la forme du discours; elle n'a pas uniquement à défendre l'existence de la vérité, mais en fin de compte, à fournir les normes pour proposer le vrai, pour assentir au vrai, pour discerner le vrai. La conquête du vrai est donc la fin dernière de la science logique; à l'intérieur de cette activité totale et complexe la formalisation garde sa valeur réelle mais secondaire d'instrument. La traductrice explique excellemment comment cette position se justifie dans le système rosminien, dont elle souligne en même temps, en ce qui regarde la logique, l'objectif fondamental et la signification profonde.

Dans la deuxième partie de l'introduction, ces principes sont repris dans leurs applications immédiates aux conditions de l'assentiment au vrai. La perception étant, pour Rosmini, la synthèse de l'intuition de l'être et du sentiment, le principe général de l'assentiment vrai sera la conformité à l'exigence solidaire de ces deux éléments. Par ailleurs, l'assentiment est un acte qui engage toutes les puissances de l'âme, en particulier la volonté. Cette doctrine rappelle celle de Descartes et a été discutée par Gentile et De Sarlo. L'introduction précise sur ce point la position de Rosmini. Puisque « la plupart des erreurs de l'homme sont habitées par le manque de sincérité intérieure... il faut travailler à se libérer, par une ascèse vigilante, des passions qui tendent à pervertir, dans ses sources mêmes, la puissance de juger et la faculté de vouloir. Notre condition fait que la vérité, pour nous, est toujours plus ou moins le fruit d'une victoire » (p. 87-88).

A. Cossement, o.m.i.

Gijzegem (Belgique).

* * *

M.-J. Scheeben. — *Nature et Grâce.* Introduction, traduction et notes par Bernard Fraigneau-Julien, p.s.s. Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1957. 20×13 cm., 350 p. Prix : 135 Fr. belges.

En 1877, l'abbé Belet donnait une traduction, restée incomplète, de *La Dogmatique* du grand théologien allemand Mathias Joseph Scheeben (1835-1888). Récemment, Dom Kerkvoorde a publié (Ed. Desclée de Brouwer) la traduction d'autres ouvrages du même auteur. Voici maintenant une excellente traduction du premier ouvrage de Scheeben, *Natur und Gnade,* composé à l'âge de vingt-six ans. Dans son introduction, le traducteur indique en quelque vingt-cinq pages la place du surnaturel dans la théologie de Scheeben; il analyse succinctement les divers chapitres de l'ouvrage, examine la systématisation de la notion de surnature et finit par quelques remarques sur le rapport nature-surnature dans la théologie postérieure. Le

traducteur a complété les notes de l'auteur par des notes personnelles assez nombreuses et qui nous semblent plus utiles que l'introduction.

Dans son premier livre, Scheeben a développé l'idée maîtresse de sa théologie. Le sens profond des choses de la foi, la force et l'ampleur des considérations, la solidité des arguments et en même temps le profit spirituel qu'on peut en retirer suffisent à recommander cet écrit aux théologiens, aux prêtres et aux laïcs cultivés. Le lecteur français sera certainement reconnaissant envers le traducteur pour son travail méritoire. La présentation matérielle est parfaite.

A. Cossement, o.m.i.

Gijzegem (Belgique).

* * *

G. Siegmund. — *Die Natur des Menschen.* Würzburg, Echter-Verlag, 1955. 167 p.; DM 7,50.

A vrai dire le titre *La nature de l'homme* promet beaucoup plus qu'en fait l'auteur nous donne. Car au lieu de nous soumettre un nouveau traité d'anthropologie philosophique, il a groupé une dizaine d'articles apportant des réflexions au sujet des problèmes soulevés par la médecine actuelle. En voici les titres : le problème de la nature humaine; l'homme intégral; le fondement de la médecine intégrale; la découverte de l'âme par la médecine contemporaine; l'âme spirituelle en tant que principe formel; la puissance thérapeutique de la nature humaine; statut de la santé dans la vie humaine; formation de l'instinct; solution naturelle des problèmes matrimoniaux. Dans ce « no man's land » entre la science, la philosophie et la théologie, le docteur Siegmund excelle à planter quelques jalons de main sûre et preste. Et suivre ses explorations dans ces terrains tourmentés procure une véritable joie qui fait vite oublier l'espèce de frustration provoquée par le titre un peu grandiloquent.

Les pages sur la structure humaine : âme-corps et celles sur l'entéléchie ouvriront des horizons nouveaux aux hommes de science mais elles laisseront certains philosophes, plus exigeants en ces matières, sur leur soif. Intéressants, surtout pour ces derniers, seront les extraits de plusieurs auteurs, quasi ignorés, tels que Klussmann, Hübschmann, des « prédicateurs de pénitence », qui comme Alexis Carrel savent diagnostiquer avec verve et pertinence, l'homme cet inconnu. Les éducateurs et les moralistes apprécieront les considérations sur la masturbation et la maîtrise des instincts. Un modèle étonnant de morale sexuelle (la peuplade Hunsa habitant l'Asie centrale) est mis en contraste avec les difficultés contemporaines.

Ces essais, pas très bien ficelés, mais brillants et suggestifs, enrichiront certainement plusieurs catégories de lecteurs.

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Symbol and Analogy: Tillich and Thomas

INTRODUCTION.

In the field of the Philosophy of Religion there is one figure which of recent years has come to the fore. That figure is Dr. Paul Tillich. Born in Germany in 1886 he was thoroughly trained in German thought at Berlin, Tubingen, Breslau and Halle.[1] To this study there corresponded an equally varied teaching career including positions in the philosophy departments at Dresden, Leipzig and Frankfurt, and in the theology departments at Berlin and Marburg. Since his arrival in America in 1933 most of his work has been done at Union Theological Seminary, though he has been connected with Columbia and Yale Universities and is now at Harvard. Through these many changes his aim has been to remain on the borderline between philosophy and theology.[2] In that position he has become much listened to if not always understood, and much respected even by those who do not always agree. Nels F. S. Ferré terms him the most influential and the most dangerous,[3] while Gustave Weigel, S.J. considers him to be "the most impressive figure in today's Protestant Theology".[4]

In order to appreciate the importance of his thought it is necessary to note that Tillich's arrival in America came at a most opportune moment. By that year of 1933 the great economic depression had sufficiently disenchanted men of the excessive optimism which had beguiled them into humanistic-theism. The time was ripe for the return to a theocentric Philosophy of Religion. Unfortunately the voices which announced this return were those of the Neo-Naturalists

[1] At Breslau he received a Doctorate of Philosophy and at Halle he received a Licentiate of Theology and later a Doctorate *honoris causa*.

[2] Paul Tillich, *The Interpretation of History*, trans., Part I: N. A. Rasetzki, Parts II-IV: Elsa Talmey, New York, Charles Scribner's Sons, 1936, pp. 40-41.

[3] *Presbyterian Outlook*, Nov. 7, 1955, p. 3.

[4] Gustave Weigel, S.J., "The Theological Significance of Paul Tillich", in *Gregorianum*, 37 (1, 1956), p. 34.

speaking only of a God who was a process wholly immanent in the universe.[5] It was at this point that Tillich arrived upon the scene with the prophetic cry of Barthian Neo-Orthodoxy's "totally other" ringing in his ears. He set about reechoing it in America but only as translated into the terms of a philosophy grounded especially in Schelling and existentialism. This defense of a transcendent God has perhaps been his great contribution to the Philosophy of Religion in America. It has not replaced the older naturalistic conception, nor has it dissipated the anti-metaphysical prejudices. But it has effectively eliminated the logical positivists in this field and orientated most minds toward an interest in some form of transcendence.

There is a danger for the prophet lest he overstate his truth. It would have been natural enough for Tillich's insistence on God's transcendence to be reflected in a radical agnosticism, for his "totally other" to be totally unknown and totally unknowable. But Tillich's is a much more balanced mind than this. He has seen the errors of most and, within the limits of his epistemology and ontology, attempts to overcome them. In the question of man's knowledge of the divine he does this by his notion of the symbol, or of the analogy of being to which he equates it.[6] "If the knowledge of revelation is called 'analogous', this certainly refers to the classical doctrine of the *analogia entis* between the finite and the infinite. Without such an analogy nothing could be said about God."[7] For this reason Tillich has of recent years done considerable work on the notion of the symbol. He has attempted to restore to it as much reality as is possible and in doing this has perhaps made a distinctive step toward the Thomistic position.

The importance of any such a step becomes apparent if one considers many of the main differences between Catholic and Protestant Theology to be reducible to their varying answers to the one basic philosophical question of whether the created can participate in the divine. The Church answers in the affirmative and proceeds to interpret

[5] Cfr. Henry Nelson WIEMAN, "Faith and Knowledge", in *Christendom*, 1 (Autumn, 1936), pp. 777-778; *American Philosophies of Religion*, Chicago, Willett, Clark & Co., 1936, pp. 295 ff.

[6] Tillich, Letter to Gustave Weigel, S.J., cited in *Theological Studies*, 11 (June, 1950), p. 201: "I speak of symbolic knowledge and mean with it exactly what St. Thomas means with *analogia entis*. The reason I used symbol more than analogy is a methodological difference between St. Thomas and myself."

[7] TILLICH, *Systematic Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 1951, Vol. I, p. 131.

ecclesiastical authority, the internal life of grace and the sacraments as forms of this participation. Protestantism has answered in the negative and proceeds to reject each of these doctrines. It is of great interest then when a non-catholic philosopher and theologian sets out to make the religious symbol something which "participates in the power of the divine to which it points". [8] The first step will then be to investigate and evaluate the exact meaning Dr. Tillich has given to the symbol. It will then be possible to weigh the particular value of his conception of the religious symbol and to appreciate its implications as he employs it in the task for which he invented it, man's knowledge of God.

I. — THE SYMBOL IN THE PHILOSOPHY OF PAUL TILLICH.

A. The Nature of the Symbol.

Dr. Tillich approaches the symbol as something which has been lost to his contemporaries. It is not that they do not speak of it, but rather that they have made it simply equivalent to the sign. In order to restore the symbol it is then necessary to revive its distinctive notes. This has been his central task. There is, of course, a generic identity of sign and symbol for both have the function of pointing beyond themselves to something else. But here the similarity ends. Signs as such "point to something different in which they do not participate at all". [9] In themselves they are quite empty since all their reality and consequently, all their meaning resides solely in the thing signified. It is true that they designate one particular reality, but they do this only because they are chosen for this purpose. What is more, this choice is entirely arbitrary for signs have of themselves no essential or necessary relation whatsoever to that to which they point. Tillich exemplifies this by referring to the use of the letters of the alphabet in words and to the function of traffic signals. Their relation to the signified is completely extrinsic and arbitrary. For this reason they can be exchanged at will with expediency as the only norm. [10]

[8] *Ibid.*, p. 239.

[9] Tillich, Letter to Gustave Weigel, S.J., printed in *Gregorianum*, 37 (1, 1956), p. 54.

[10] Tillich, *The Protestant Era*, trans. James Luther Adams, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1948, p. 98.

Unfortunately in recent times the expression "only a symbol" has come into vogue. The phrase is an example of semantic confusion because what it really means is "only a sign". This is indicative of the general confusion by which all reality has been removed from the symbol. "Only a symbol" continues the error and for this reason is strongly rejected by Dr. Tillich. [11] How is it that the symbol has been so reduced? Our author indicates three causes. Firstly, there is the reduction of reality to empirical reality by many of the modern philosophies. Secondly, there is the simple confusion of terms just mentioned. Lastly, there has been the symbolic interpretation of religious language by Modernism and Protestant Hegelianism with the intention of dissolving its meaning. [12] These factors have steadily and effectively reduced the symbol to the position of the sign.

Tillich's symbol is intended to be truly different. It participates in the reality, the power and the meaning of that to which it points and for which it stands. [13] In this way it goes beyond the object itself which is used and even beyond the use of this object as a sign. By its newly acquired inherent power it is placed nearer to the reality it expresses. This might be exemplified by the privileged position of a flag over a letter of the alphabet, and by the difference between the uses of words in liturgy and poetry and the use given them by the logical positivists.

It is evident then that an understanding of the nature of this restoration of the symbol lies in a determination of the new power it attributes to the symbol. The background of this idea lies in a conception of nature, a "new realism", which Tillich received from Rilke, Gœthe and especially Schelling. This seeks the power and meaning of nature within and through its objective, physical structures rather than separating the two. It seeks this power and meaning on a level which is prior to the cleavage of our world into subjectivity and objectivity, and "deeper" than the Cartesian dichotomy. But it is here that the great difficulty arises. For how is one "to penetrate into

11 TILLICH, "Reply to Interpretation and Criticism", in *The Theology of Paul Tillich*, Vol. I of *The Library of Living Theology*, ed. Charles W. KEGLEY and Robert W. BRETALL, New York, Macmillan Co., 1956, pp. 334-335.

12 TILLICH, *Systematic Theology*, Vol. I, p. 241.

13 TILLICH, "Religious Symbols and our Knowledge of God", in *The Christian Scholar*, 38 (September, 1955), pp. 189-190.

something 'nonsubjective' with categories of a subjective mind and into something 'nonobjective' with categories of objective reality"?[14]

With this question in mind Tillich viewed other modern work on the symbol and the myth. He was dissatisfied with what he calls the negative theories or those attributing merely a subjective character to the symbol. Marx had a sociological conception of this type and derived the total reality of symbols from the will to power. Freud and Jung had similar psychological conceptions which considered the symbol as a sublimation rising out of the unconscious. What Tillich disagreed with here was not the subjective element itself but the recognition of this aspect alone.[15] For this reason he was also interested in what he called the positive theories of symbols. One of these is the cultural-morphological interpretation of symbols proposed by Oswald Spengler. It retained the subjective element, limited now to the selection of the symbol. But it went beyond mere subjectivism by considering this subjective factor in essential relation to the objective reference of symbols. This was part of a total philosophy according to which all cultural creations were symbols for a psychic and formative vital principle, but with a symbolism which was "broken" by their objective and empirical character.[16] The Neo-Kantians proceeded further to produce the critical idealist theory of symbols typified by Ernst Cassirer. He went so far as to identify the symbolic and the objective character of the symbol in such a way that cultural reality was symbolic reality and existed only in that form.[17]

Tillich would seem to have been searching for a tenable and consistent position between the negative and the positive theories, or rather one which combined elements of both. He considered that the subjective aspect contributed to more than the mere choice of a symbol but was not, of itself, sufficient. The objective aspect, on the other hand, was neither the total reality nor, of itself, symbolic. It could not be symbolic because reality in existence is fallen reality which not only expresses but contradicts the true essence or nature of things. For this reason it is only in very special conditions that existing beings

[14] *Ibid.*
[15] TILLICH, "The Religious Symbol", in *Journal of Liberal Religion*, 2 (Summer, 1940), pp. 15-19.
[16] *Ibid.*, pp. 19-21.
[17] *Ibid.*, pp. 21-23.

are symbolic. Until recently Tillich's work has been more concerned with this general context of the symbol and with the German thought on the broken and unbroken myth. However, in a number of later articles he has centered his attention immediately on what is in fact the central problem of analogy: namely, in what way is its participation in the reality of the symbolized to be understood? [18] In point of time, this participation arises when the natural reality of the symbol and the symbolic meaning and power become bound together in a special way. In virtue of this union the natural power of the symbol becomes the necessary and, for the time, inseparable bearer of the power of meaning of the symbolized. [19] The reality of this union is then the reality of the symbol as such and it consists in both an objective and a subjective element. This has led Tillich to a more complete study of these two elements of the symbol.

On the objective level the symbol can be a word, idea or physical object; it can be anything at all. It is necessary, however, that its immediate and non-symbolic nature have some original affinity to the symbolic content which it is to contain. There must then be some objective predisposition. Two of Tillich's examples may be of some help towards a preliminary notion of the extent of this objective element. One is that of water which is used in the purifying ceremony of baptism because of its original cleansing power as a natural element. A more interesting example is, as we shall see, his use of the word "God", with what he considers to be its false overtones of a highest being, in order to symbolize the divine, conceived as the unconditional ground and abyss of all being. [20] In actual use as a symbol this objective reality is both affirmed and denied. It must be affirmed for it is the basis for pointing beyond itself. But it must also be denied in its proper meaning by that to which it points. [21] Since there is this objective basis for the symbol it cannot be considered to be merely subjective.

[18] Tillich, Letter to Gustave Weigel, S.J., printed in *Gregorianum*, 37 (1, 1956), p. 54.

[19] Tillich, *The Protestant Era*, p. 98.

[20] Tillich, "Symbol and Knowledge: a Response", in *Journal of Liberal Religion*, 2 (Spring, 1941), p. 204.

[21] Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I, p. 239.

Nevertheless the union of the special power to this object in order to make it a symbol also has a subjective basis, and it is a very considerable one indeed. Tillich considers it but natural that there should be one since the purpose of symbols is to mediate between those who use them and the objects symbolized. In what does this subjective element consist? It consists in what he would term a creative encounter with reality.[22] This will be investigated further in a moment. But here it is necessary to observe two characteristics of this subjective element. It is both collective and unconscious. It is collective since a symbol, to be of value, must be accepted by the group. It must be socially rooted and supported. For this reason, though a sign may be invented by an individual, it cannot become a symbol until it is accepted by the community.[23] The second characteristic of the subjective element is that it be subconscious. Since, as we shall see, the function of the symbol is not merely to represent something but to "open up" levels of reality and levels of the mind otherwise hidden,[24] the symbol must be born out of a creative encounter with reality which takes place in the group or collective unconscious. The symbol is then born out of a group which acknowledges in this thing its own being.

B. The Origin and End of Symbols.

What has just been said leads to one of the most prominent characteristics of the symbol as distinct from the sign. A symbol is not the result of mere subjective desire. It can neither be invented at will nor be freely exchanged for another symbol more or less adequate.[25] It cannot even be consciously removed. All these things are possible with signs but not with symbols. The symbol is not made but "born".[26] It is the result of a creative encounter with reality such as that had in all true art. In this encounter the symbol receives its power by a sort of necessity or creation and is thus established as such.[27] While this correlation between what is symbolized and the persons who receive the symbol lasts it retains its power and lives.

22 Tillich, "Theology and Symbolism", in *Religious Symbolism*, ed. F. Ernest Johnson, New York, Harper & Brothers, 1955, p. 109.
23 Tillich, "The Religious Symbol", *loc. cit.*, pp. 13-14.
24 Tillich, "Religious Symbols and our Knowledge of God", *loc. cit.*, pp. 190-191.
25 Tillich, *The Courage to Be*, Terry Lectures, New Haven, Yale Univ. Press, 1952, p. 25.
26 Tillich, "Religious Symbols and our Knowledge of God", *loc. cit.*, pp. 191-192.
27 Tillich, "The Religious Symbol", *loc. cit.*, pp. 13-14.

But once the encounter ceases and the correlation is broken the symbol loses its power, its life's blood, for it no longer participates in the meaning of that which it represents. Thus it "dies" along with the situation of the encounter in which it was born. It is reduced to a mere sign without an ontological foundation. This might be exemplified by the death of the polytheistic gods along with their situations. However, since one of the elements of the symbol is subjective we can never be sure that the correlation has ceased to exist for a certain group. This is known only from the inside, from the point of view of the group, for only there is it evident when a symbol ceases to "say" something. [28]

One interesting application Tillich makes of this regards the Catholic devotion to the Blessed Virgin Mary. It may well be, according to him, that Mary is still a powerful symbol for Catholics. If so then, provided the usual precautions are taken to keep separate the symbolic and the natural values of the symbol, the figure of the Blessed Virgin can be of great service to Catholics. For Protestants the situation of correlation with the divine has changed and for this reason the symbol of Mary has lost its value for them. For example, the importance they attribute to immediate relationship to God removes for them the value of the symbol of Mary as mediatrix. Furthermore, being themselves outside the particular Catholic encounter they have no capacity to judge concerning the value of this symbol for those who are within. Tillich does not see the question of historical fact as being of any importance here. [29] It is a question of subjective symbolic value for a particular group. If this is had then it is good to retain the symbol. Nevertheless, complete subjectivism is avoided by positing the necessity of an "innersymbolic" critique. If the symbol itself were to contradict some other truth, as he conceives the Virgin Birth as contradicting the humanity of Christ, then the symbol must be rejected. But again, this is not solved on historical grounds but on an evaluation of the inner coherency of the symbol with the total religious truth. [30]

[28] Tillich, "Religious Symbols and our Knowledge of God", *loc. cit.*, pp. 191-192.

[29] He does not admit that Mary's mediatory powers or the Virgin Birth have any foundation in objective historical fact.

[30] Tillich, "Religious Symbols and our Knowledge of God", *loc. cit.*, pp. 196-197.

C. The Function of Symbols.

In a recent work on symbols Tillich clearly distinguishes between two fundamental functions of symbols — the basic and the main function. The former is particularly clear from what has been said about the difference between sign and symbol. This basic function is to represent something which it is not itself, but for which it stands and in the power of which it participates.[31] Thus symbols point beyond themselves in the power of that to which they point. This is their figurative quality, their special power of representing something which they are not. Because of this quality, in considering symbols it is more important to keep in view what is symbolized than to attend to the symbol.[32] Only in this way can a full consideration of their truth and their meaning be had.

The main function of symbols is somewhat different. Here the symbol is seen not only as pointing to something already known, but as becoming an instrument for new knowledge. It opens up levels of reality otherwise hidden and beyond our grasp.[33] The conception of levels of being or of dimensions of being is of the greatest importance in Tillich's thought. It is this which provides the key by which his otherwise disparate ontology and epistemology are reconciled. For in speaking of various areas of reality and of our capacity to know them he does not have in mind new beings beside, above or beyond other beings. Rather he conceives of levels within the one being progressively less transparent to our faculties of knowing as we descend through them to the very interior nucleus of reality. The levels of being which are opened up by the symbol are in some way intrinsically transcendent, invisible or ideal. The symbol makes these levels of being perceptible. Furthermore, it exposes to our view special levels in the mind or soul corresponding to these levels of reality and of which we would not otherwise be aware.[34] For there is a structure of the mind which corresponds to that of reality and this too is progressively less open to our consciousness as we penetrate its deeper levels. The symbol also has the function of opening these levels of our mind to us.

31 *Ibid.*, pp. 191-192.
32 Tillich, "The Religious Symbol", *loc. cit.*, pp. 13-14.
33 Tillich, "Religious Symbols and our Knowledge of God", *loc. cit.*, pp. 191-192.
34 Tillich, "The Religious Symbol", *loc. cit.*, pp. 13-14.

This is the function of all symbols. It is immediately seen in the field of visual arts where a painting, even a completely naturalistic one, reveals a level of reality to which only the artistic creation, following upon the artist's creative encounter, has an approach. It reveals something which otherwise we would never have seen.[35] This function of symbols is also found in ontological concepts. They use some realm of experience to point to characteristics of being itself which cannot be expressed literally, since being itself lies above the split between subjectivity and objectivity.[36] We shall see much more about this in considering Tillich's use of the religious symbol. What must be kept in mind is that of themselves symbols do not provide us with objective knowledge. They point to reality which is then seized according to its proper mode.[37]

II. — A THOMISTIC EVALUATION OF Dr. TILLICH'S SYMBOL.

A. The Analogy of St. Thomas.

Recalling the circumstances and method of Tillich's approach to the problem of the symbol and of analogy it is especially noteworthy that his work on this subject has been done with a very concrete object in mind, the salvation of man's capacity to speak of a God who is the absolute, the infinite, the unconditional. It has also been done within the framework of the rehabilitation of the term "symbol" which had lost all meaning by its reduction to the state of an arbitrary and external sign. Tillich's task has been the reestablishment of the internal content of the symbol in order that it might be of some use in the particular function of speaking about God and his relations with man. Other considerations are merely incidental and illustrative. One will not fail to recall that St. Thomas also struggled for an ever more precise expression of analogy in attempting to clarify the value of our words about God.[38] But if it was generally when treating of

35 Tillich, "Theology and Symbolism", *loc. cit.*, p. 109.
36 Tillich, *The Courage to Be*, p. 25.
37 Tillich, "The Religious Symbol", *loc. cit.*, pp. 13-14.
38 Hampus Lyttkens, *The Analogy between God and the World, an Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala, Almqvist & Wiksells Boktrycheri AB, 1952, p. 199. Examples of treatments of analogy by St. Thomas in this context are: *Commentarium in Libros Sent. P. Lombardi*, I, q. 5, a. 2, ad 1; *Summa Contra Gentiles*, I, cap. 34; *Summa Theologica*, I[a], q. 4, a. 3 and q. 13; *Quæstiones Disputatæ de Veritate*, q. 2, aa. 3 and 11; *Quæstiones Disputatæ de Potentia*, q. 7, a. 7.

God that St. Thomas most extensively considered analogy, he used the occasion to provide a general division of terms according to their similarity and dissimilarity. Indeed, following Aristotle he does this even without reference to the divine at all.[39] His approach to the question is thus able to be at the same time more systematic and less restricted.

Two elements of this thomistic analogy are of particular immediate interest in comparison with the concept of the symbol in Paul Tillich. The first regards the relative proximity of analogy to univocity and to equivocity. Is analogy so close to the former that its use in Theodicy is but a subtle and devious form of anthropomorphism? Or does it approach equivocity sufficiently to preserve the transcendence of God while still avoiding agnosticism? The second question concerns the extent to which the element of similarity is real and intrinsic to the analogates. This will provide the thomistic term of comparison to the element of participation which Tillich has attempted to clarify.

1. *Approximation to Equivocity.*

According to relative proportions of similarity and dissimilarity St. Thomas classifies all reality as univocal, equivocal or analogous. The first is characterised by identity, the second by diversity. Both of these are somehow included in the third which is partly the same and partly different. This is the way things are and this is the way we grasp them.[40] An analogous term might be defined as one which is predicated of many things following upon an aspect which is simply different, though somewhat the same because of a bearing toward some one thing. *("Quod dicitur de pluribus secundum rationem simpliciter diversam sed secundum quid eandem propter habitudinem ad aliquid unum.")*[41] Both Aristotle and St. Thomas seem to attach analogy more closely to equivocity than to univocity, making it rather a

[39] St. Thomas Aquinas, *Commentarium in Metaphysica Aristotelis,* XI, lect. 3, nn. 2195-2197.

[40] *Ibid.,* n. 2197. "In univocis enim nomen unum prædicatur de diversis secundum rationem totaliter eandem. [...] In æquivocis vero [...] secundum rationem totaliter diversam. [...] In his vero quæ prædicto modo dicuntur, idem nomen de diversis prædicatur secundum rationem partim eamdem, partim diversam."

[41] Paulus Dezza, S.J., *Metaphysica Generalis,* Romæ, Universitas Gregoriana, 1952, p. 43. Cfr. John of St. Thomas, *Logica,* II, q. 12, a. 2 (ed. B. Reiser, O.S.B., Taurini, Marietti, 1930, pp. 481-482).

subdivision of the former.[42] Thus Aquinas calls equivocal what is clearly analogical. This special proximity to equivocity is of particular importance in avoiding anthropomorphism in man's knowledge of God. It would seem to be inevitable for the following reasons.

If analogy were to be equally and necessarily related to univocity and equivocity then contraries would enter into the very definition and be mutually exclusive.[43] If on the other hand, the relation were equal but only by accident then, without being more clear than the case just mentioned, there would be the added difficulty of defining things by that which is had only by accident. The relation of analogy to the two extremes can then only be unequal. But this inequality can not be in favor of univocity, making the definition: simply the same and in a way different. If this were to be so then analogy would be identified to such a degree with what we consider to be univocity that the very concept of analogy would be redundant. The only escape from this would be a system of pantheistic monism where all individuation would be suppressed. A special proximity of analogy to equivocity remains then the only alternative.[44] This same conclusion might be reached from the fact that any substantial addition or subtraction changes the species of a being, and thus its definition. Beings then, which are not simply univocal are necessarily of different species. No matter to what degree this difference might be moderated they are "things which have one name in common, but different definitions". This is Aristotle's definition of equivocals.[45] This question of approximation is, of course, not to be conceived as one of mechanically mixing diverse elements. But it is important to clarify the leaning of analogy toward equivocity for those who like Tillich are antipathetic toward analogy precisely because of a possible anthropomorphism to which it might lead. God's transcendence is in no way questioned by something which is simply diverse.

[42] Aristotle, *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1096 b 23-29. Aquinas, *Summa Theologica*, I[a], q. 13, a. 5, C and ad 1.

[43] This is the opinion of J. Le Rohellec, C.S.Sp., "De Fundamento Metaphysico Analogiæ", in *Divus Thomas*, Piac., III-III (January, 1926), pp. 88-91. He would define the analogous as that whose name is common but whose character signified by the name is simply the same and simply different.

[44] J. Ramirez, O.P., "De Analogia Secundum Doctrinam Aristotelico-thomisticam", *La Ciencia Tomista*, 24 (July-August, 1921), pp. 34-38.

[45] Aristotle, *Categoriæ*, 1, 1 a 1. Cfr. Joseph Owens, C.Ss.R., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Univ. of Toronto Press, 1951, p. 51.

2. *Intrinsic Similarity.*

This then is the general nature of analogy and St. Thomas goes about subdividing and analysing it. If the fact that analogous realities are "simply different" will protect God's transcendence, the fact that they are "somewhat the same" will make it possible to know him. By subdividing the possibilities for sameness St. Thomas clarifies the notion of analogy and lays the foundation for knowledge of God. Let us now see what these divisions are and to what degree Tillich's claim to have Aquinas' "analogia entis" is justified.

Having determined the element of equivocity, one further classification of analogy can be made according to the various realizations of the univocal or "somewhat the same" element. This sameness can be had either according to being or according to intention or according to both.[46] The first way refers to what is generically common and identically participated in by many. This is widely used in the fields of the first two degrees of abstraction, but since it is basically univocity it is not pertinent to the comparison we wish to make.[47] The second type of analogy is that according to intention and not according to being. This is similar to the *pros en* relations of Aristotle. It is generally called analogy of attribution or of proportion because in this case the analogous reality is realized intrinsically and formally only in the prime analogate while the others are related to this one.[48]

The question of intrinsic realization of the element of similarity is of special interest because of its possible relation to Tillich's main consideration in his present work on symbols, their participation in the power of that which they symbolize. It is necessary then to determine to what degree the similarity is intrinsic in St. Thomas' analogy of attribution. What is to be admitted here is the presence of an intrinsic relation in the secondary analogates considered formally as such.[49]

[46] AQUINAS, *In Sent.*, I, dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1.

[47] James ANDERSON, *The Bond of Being, an Essay on Analogy and Existence*, St. Louis, B. Herder Book Co., 1949, pp. 26-38 and 90.

[48] ARISTOTLE, *Metaphysica*, IV, 1003 a 18 — 2, 1003 b 5. He gives the example of health being predicated of the nonliving things which are either the source or the sign of health. St. Thomas notes that, "intentio sanitatis refertur [. . .] non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali" (*In Sent.*, I, dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1).

[49] AQUINAS, *Summa Theologica*, I^a, q. 16, a. 6. "Quamvis sanitas non sit in medicina, nec urina, tamen in utraque est aliquod per quod hoc quidem facit, illud autem significat sanitatem." John of St. Thomas explains this further in his *Logica*,

Their title to the common name is based on this relation which consists in their suspension from a common term by what is ultimately a varying bond of external causality. [50] The relation is commonly based on something intrinsic in the secondary analogates. But this in turn, together with the relation based on it, must be distinguished from the analogous reality which is formally and intrinsically realized only in the primary analogate. [51] Therefore, from this intrinsic relation it is necessary to distinguish intrinsic denomination. While the point is a disputed one, it would seem that the latter, which would imply intrinsic attribution, is to be rejected. Such a concept would destroy the very existence of the analogy of attribution both from within and from without. Attribution would be internally excluded since once the secondary analogates formally contained the analogous form itself there would be no more need for further specification from without. It would also be excluded externally since such a form would have to be either different or identically or proportionately the same in relation to the other analogates. Thus it would come under equivocity, univocity or analogy of proportionality. [52] For this reason intrinsic attribution is to be excluded and the likeness is to be considered more as existing between the analogates than in them. [53] In insisting on the limitation of attribution to extrinsic attribution one is, of course, speaking merely formally, that is of attribution as such. It does in fact happen that there are cases of a material coincidence of intrinsic and extrinsic denomination, thus producing mixed analogies. But to speak of intrinsic attribution is to speak materially. [54]

Nevertheless it is possible to carry the similarity to the very interior of the being. This is what happens in the third type of analogy, that according to both intention and being or the analogy of proper propor-

II, q. 13, a. 4 (ed. B. Reiser, p. 490): "Herba habet intrinsece relationem ad sanitatem propter virtutem sanandi et ideo intrinsece dicitur respiciens sanitatem, sed non intrinsece denominatur sana. Et sic sanitas in animali habet rationem formæ, respectu herbæ rationem termini extrinsece denominantis."

[50] M. T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, J. Vrin, 1931, pp. 37-40 and 53-57. Cfr. Aquinas, *Summa Theologica*, I[a], q. 16, a. 6, C.

[51] Marianus Deandrea, O.P., *Prælectiones Metaphysicæ*, Romæ, Offic. Libri Catholici, 1951, p. 172.

[52] John of St. Thomas, *Logica*, II, q. 13, a. 4 and q. 14, a. 3 (ed. B. Reiser, pp. 488 and 513).

[53] C. Ryan, O.P., "God and Analogy", in *Blackfriars* (April, 1944), p. 139.

[54] Penido, *op. cit.*, p. 37. R. Garrigou-Lagrange, O.P., *God, His Existence and His Nature*, London, B. Herder Book Co., 1954, Vol. II, p. 207.

tionality. Aristotle was conscious of the rather recent discovery that the middle terms in a mathematical proportion were interchangeable because they were two proportions of the same mutual relation. To this he added an appreciation of the fact that philosophical analogy expressed the likeness of the relations only proportionately and not univocally.[55] St. Thomas made full use of these discoveries.[56] This analogy will then consist in a proportion of proportions. While its external form can be had when using metaphors, we are interested in its analogyical reality which implies that the analogue be formally realized in each of the analogates.[57]

The analogy of proper proportionality is based on a reality, for example, life, goodness or being, which realizes itself in various beings according to diverse modes. What is important to note is that these modes are immanent in this reality and expressed confusedly by it. Thus one passes from one of the analogates to another not by the addition of specific differences, but by making more explicit the diverse modalities already included in it. The foundation is thus the very essence of the thing itself.[58] The analogy of proper proportionality is based on a perfection existing objectively and fulfilling three conditions: firstly, that it be realized intrinsically in each analogate; secondly, that the realization take place according to essentially diverse and graduated modes; and thirdly, that the realization be such that nothing in these modes is extrinsic to the analogical perfection in which they are united.[59]

B. The Symbol of Paul Tillich.

Having thus briefly reviewed the nature of analogy according to St. Thomas, especially as regards its proximity to equivocity and its degree of internal reality, we may now proceed more directly to the evaluation of the symbol of Dr. Tillich. What kind of analogy is he

[55] Lyttkens, *op. cit.*, pp. 43-46.

[56] Note the similarity between Aristotle, *Ethica Nicomachea*, V, 3, 1131 a 30 — 1131 b 4 and Aquinas, *Q. D. de Veritate*, q. 2, a. 3. It extends even to the indication of its mathematical origin.

[57] Aristotle, *Metaphysica*, XIV, 6, 1093 b 18-24.

[58] "In analogia consideratur non diversæ realitates, sed diversi modi essendi eiusdem realitatis" (Aquinas, *Q. D. de Potentia*, q. 9, a. 2, ad 6). "Ens contrahitur per decem genera quorum unumquodque addit aliquid supra ens, non aliquod accidens vel aliquam differentiam quæ sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi qui fundatur in ipsa essentia rei" (*Q. D. de Veritate*, q. 21, a. 1).

[59] Penido, *op. cit.*, p. 56.

able to establish and justify in his philosophical system. To what degree will his symbol have internal reality so that it can become an instrument of knowing and speaking meaningfully of God and of the nature of his existence?

According to Tillich the nature of symbols is specified by their participation in the power of that which they signify.[60] On the determination of the exact value of this statement depends the value of Tillich's symbol and its approach to St. Thomas' analogy of being. Unfortunately it is not a conception which our author has found easy to clarify and determine. It would seem that he sees the necessity of making this power something real but that being enmeshed in his general philosophical background he is unable to accomplish this task. Thus while at times he seems to identify completely symbol and analogy[61] elsewhere he would appear to make a special connection between analogy and his conception of God as the ground of all, and to consider analogy as the basis for the symbol.[62] Generally however, he merely stresses that the symbol participates in the power of the thing symbolized. Rather than approach the question of the value of this power directly when Tillich himself has had little success in solving it, let us first consider the symbol from the point of view of its origin and function. Immediately it appears that his concept of analogy is still quite distant from St. Thomas' analogy of proper proportionality.

The symbol arises from a creative encounter by men with the reality for which it stands.[63] It is only in such an encounter that the symbol receives its power and this power remains only as long as the correlation between the symbolized and the person. Thus, far from being a reality capable of contributing to the original encounter between the subject and that for which the symbol stands, the symbol is a result of such an encounter. This is the basic difference between Tillich and Thomas regarding the reality of analogy and symbol. The extent of this difference becomes even more striking when it is observed that this encounter is subjective because it is an act which is ultimately

60 Tillich, "Religious Symbols and our Knowledge of God", *loc. cit.*, pp. 189-190.
61 Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I, p. 131: "The knowledge of revelation [...] is analogous or symbolic."
62 *Ibid.*, pp. 239-240.
63 Tillich, "Religious Symbols and our Knowledge of God", *loc. cit.*, pp. 191-192; "The Religious Symbol", *loc. cit.*, pp. 13-14.

dependent on the person's emotions, and that it is relative because essentially determined by the moment of time in which it takes place. These two elements pervade the whole philosophy of Paul Tillich and quite naturally determine the nature of his symbol.

1. *Subjectivism.*

In order to evaluate the subjective influence so common in modern philosophy since Kant it must be noted that according to the conception of Tillich both mind and reality are rationally structured. Both have originated through the mediation of the divine *logos*. This common mediation guarantees that the two structures will be either identical or at least analogous as all philosophers have supposed. [64] Working with the structures of the mind technical reason as the power of reasoning can provide a scientific knowledge which is safe but not ultimately significant. [65] When it comes to direct and ultimately significant knowledge of beings and situations something more is required since the structures of the mind are "a priori in the strictest sense of the word". [66] For this reason receiving knowledge is added to provide the element of union or participation in reality. Unfortunately the vehicle for this type of knowledge is emotion, [67] though he attempts to retain the rational by referring to it as "a criticizing and accepting *agape* which is detached and involved at the same time". [68] Without wishing to give in to complete subjectivism he would seem to hold that objective rationality by itself is incapable of grasping the real with its basic self-world content. This implies the necessity of a subjective element of participation by emotion which alternates with the moments of objectivity which are insufficient in themselves. [69] There is thus introduced an element of subjectivity into every meaningful encounter with reality and it is placed at the focal point of union or participation.

64 TILLICH, *Systematic Theology*, Vol. I, pp. 23 and 75-76.

65 *Ibid.*, p. 166.

66 *Ibid.*, pp. 72-73 and 105.

67 *Ibid.*, p. 98.

68 TILLICH, "Participation and Knowledge, Problems of an Ontology of Cognition", in *Sociologica*, Vol. I of *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, ed. Theodore W. ADORNO and Walter DIRKS, Stuttgart, Europaische Verlagsanstalt, 1955, I, p. 206.

69 *Ibid.*, p. 209.

It is from this encounter with its inherently subjective note that the symbol arises. It depends on this encounter for its own essential note of participation in the reality of that for which it stands. In this way subjectivity is introduced into the very essence of the symbol and it becomes evident why this symbol is incapable of providing objective knowledge. Furthermore, there is required a second and perhaps unconscious act on the part of the community in order to constitute a symbol. This is the act of acceptance and it is indispensable. [70] The result is that symbols are "born" and "die" as the subjective situations of encounter and assent arise and disappear. [71]

This birth and death of symbols together with particular external situations and their dependence on subjective acts of the community demonstrate clearly that they differ from the analogy of St. Thomas. As we have seen above, his analogy is based on either a relation of dependence of the thing itself on that to which it is analogous (analogy of attribution) or on the internal realization of the same note according to diverse modes (analogy of proper proportionality). These two adequate foundations are realities which exist independently of the knowing subject and the community; they are realities which pertain to the analogous material either by its nature or by the fact of its concrete existence. Thus for St. Thomas it is reality itself as it objectively exists which is analogous. For Tillich, on the other hand, reality is neither analogous nor symbolic, but can be used by man as the material for symbols.

Nevertheless Dr. Tillich also postulates an objective basis for the symbol. The immediate non-symbolic nature of the material used as a symbol must have an original affinity with the thing symbolized. In this regard it is necessary to observe two things. Firstly, this objective basis is not sufficient for the establishment of a symbol. To it must be added the subjective situation of encounter and the oftentimes subconscious acceptation by the community which follows this encounter. Secondly, it would seem that this objective basis can have any degree of reality whatsoever. Tillich cites the example of water, whose nature is to cleanse physically, being used to symbolize the spiritual

70 Tillich, "The Religious Symbol", *loc. cit.*, pp. 13-14.
71 Tillich, "Theology and Symbolism", *loc. cit.*, p. 109.

purification which takes place in baptism. But he also uses as an example the word "God" in what he considers to be its false connotation of a supreme being who is transcendent by being above the world. This becomes a symbol of the true divine which is transcendent without being either a being or above the universe.[72] Of itself the word "God" is a denial of transcendence, though it does bring the notion of transcendence to the mind. It would seem then that the function of this objective basis is not, as it is in St. Thomas, to give real content to the symbol. For Tillich the symbol is denied in its proper meaning.[73] Rather, the function of this objective basis would seem to be that of favoring the subjective act by which this reality is joined to the object it is to symbolize. Again it is the subjective element which comes to the fore. The scant importance which is given to the relation of the objective basis to the thing symbolized would seem to indicate that Tillich's symbol does not of itself get beyond St. Thomas' conception of the analogy of metaphorical proportionality. There the nature of the material chosen does not have the importance it has in the other analogies since it is intended to fix the attention not on what is literally asserted but on what is in some way similar to it. It is then the external appearance which is of importance here.[74] However even in this type of thomistic analogy one arrives at the metaphorical sense only by the medium of the proper sense of the term.[75]

What then has happened to the power in which the symbol participates? It has clearly been separated from the internal participation which St. Thomas has in his analogy of proper proportionality. Such an idea would not interest Tillich since his interest is primarily with symbols for God, and his conception of the nature of the absolute excludes any such participation by creatures. The power participated in is not entitative but significative power. It is not being but meaning. However, for Tillich meaning has a particularly real signification. This is the result of the line of thought which came to him through Rilke and Schelling. He has spoken of his philosophy of meaning as the

72 Tillich, "Symbol and Knowledge: a Response", *loc. cit.*, p. 204.
73 Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I, p. 239.
74 Luigi Ciappi, O.P., "Valore del Simbolo nella Conoscenza di Dio", in *Sapienza*, 1 (1, 1948), pp. 52-53. Cfr. Aquinas, *In Sent.*, I, d. 16, q. 1, a. 3, ad 3.
75 Aquinas, *Summa Theologica*, I^a, q. 13, a. 6. Penido, *op. cit.*, p. 44.

basis for his whole system [76] and explained "meaning" as "a correspondence [which] exists between the human spirit and reality". [77] This would seem to confirm the predominant subjective element which has been appearing constantly. He does not philosophize directly about being but about reality as subjectively grasped. The power which he places in his symbol depends essentially, though not exclusively, on this subjective element.

It would seem that his desire to overcome the negative conceptions of the symbol which excluded all objective content has not been as effective as he would desire. Nevertheless his intention of making room for the objective aspect must not be forgotten since it is in itself a contribution toward the correction of prevalent errors. It is the general context of his ontology to the degree that it depends on Schelling and incorporates elements of his developmental dialectic that gives some realization to this desire of restoring the objective element in symbols. But when it comes to the more particular questions of the construction of individual symbols subjectivism seems to enter at every turn. This is not merely an isolated or arbitrary instance within his philosophy but a natural consequence of the step his ontology has taken beyond Schelling by incorporating the "Fall" and the epistemology which corresponds to it. Subjectivism is firmly rooted in his philosophy and its presence in his theory of the symbol is inevitable and intentional.

From this there follow two corollaries regarding the part of symbols in knowledge. Firstly, it is understandable that symbols cannot give objective knowledge or be the basis for objective reasoning toward the construction of a rational structure. Without the existence of a situation of correlation and the consequent constitution of this material as a symbol by the acceptation of the community it would neither point to anything nor tell us about anything. Therefore, since this subjective element is essentially and inseparably contained in the symbol, knowledge and reasoning which depend on the symbol simply are not entirely objective.

Secondly, since the subjective act which constitutes the symbol as such can only be the result of an existing situation of encounter and of correlation of object and subject, the symbol cannot be the means of

[76] Tillich, *The Interpretation of History*, p. 38.
[77] *Ibid.*, p. 61.

first coming to a grasp of what is symbolized. The object must first have been grasped at least by one person, and generally by a representative portion of the group in order that the group acceptation of this symbol be able to take place. Once accepted it can serve as a symbol for the enlightenment of the whole society. Tillich has here a difficult dialectical relation between the grasp of the object necessary for the constitution of a symbol for it and the contribution of this symbol to the knowledge of the object. There is possibility of avoiding contradiction here provided a distinction is made either between the subconscious and conscious levels of the mind with their many shadings, or between the various members of the community which uses the symbol. Both these distinctions will allow for a progression in knowledge to which the symbol can contribute. Thus the relation mentioned above can be truly dialectical and not simply contradictory. In fact, it is a consideration which makes excellent use of the social and unconscious aspects of human knowledge and will be well worth further development by Dr. Tillich. However, it is clear that since the symbol thus conceived requires some explicit knowledge of the object from the beginning, it cannot by itself contribute to completely new knowledge.

2. *Relativism.*

There is another element in Tillich's philosophy which has a special bearing on his notion of the truth of the symbol. It is the element of relativism. This arises from two sources. One is a fear lest his philosophy be static; the other is his desire to protect the transcendence of God. Together they prepare him to accept the concept of a changing God, including both nonbeing and potency, whose very nature is subject to his freedom.[78] Since the truth of things depends on their relation to God this produces a relativism.[79] This is reinforced on the finite level by his situation of the norm of truth in the kairos, that is, "qualitatively fulfilled time, [...] the moment of time approaching us as fate and decision".[80] This *kairos* is of supreme importance to one who has conceived of essence and idea as irreducibly dialectic.

[78] Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I, pp. 246-248 and Vol. II, pp. 22-23.
[79] Aquinas, *Summa Theologica*, I[a], q. 16, a. 1. Cfr. the commentary on this by A.-D. Sertillanges, O.P., *Dieu*, I[a], Questions 12-17, *Somme Théologique*, éditions de la *Revue des Jeunes*, Paris, Desclée & Cie., 1926, p. 363, n. 152.
[80] Tillich, *The Interpretation of History*, p. 129.

Having rejected any absolute standpoint from which to view this dialectic as a total process, the norm of truth becomes complex. It is essence, but essence as of this moment. "Dialectics is the attempt to comprehend the fate of ideas from our *Kairos*, from the fate of our period." [81] As a result he comes to the relativism of the statement, "not everything is true at every time". [82] Truth is continually changing along with its norm, the *kairos*. It is the "problem of actual reason [...] to make the dynamics of reason effective in every act of subjective reason and in every moment of objective reason". [83]

Turning now to the symbol and its truth a double consequence of this relativism appears. First of all, the community aspect of the symbol is reinforced. For since the *kairos* is a norm for all members of the group at this time, the situation of encounter and the symbols which follow upon it can have a true meaning for the entire community. This eliminates the danger of a completely individualistic subjectivism which would result in a set of symbols for each person and exclude them as a means for transmitting and increasing awareness. Since the symbol is valid now for the community or one of its sub-groupings it can be a means of communicating and of "opening up" levels of reality. [84] However, if the danger is overcome in the dimension of space it remains in the dimension of time. True symbols become false and their use is deadly. It is the fruit of relativism and the result of a philosophy which puts actualization above actuality. [85]

Tillich's symbol remains then an inspiration and a disappointment. As an attempt to rise above the sign and to regain a participation in the reality it represents, it is a significant step toward the notion of analogy which was developed in the peripatetic and scholastic schools of philosophy. It represents an awareness of the philosophical bankruptcy which must follow on an exclusive positivism, and a realization of the need to construct a means for penetrating to the notion of being and for ascending to Being Itself. It is unfortunate

81 *Ibid.*, pp. 167-169. In rejecting the absolute standpoint he wishes to separate himself from Hegel.

82 TILLICH, *The Protestant Era*, p. 33; *Systematic Theology*, Vol. I, p. 152: "There are no right decisions."

83 *Ibid*, p. 78. Thus both objective and subjective reason change. Cfr. p. 167: "Human nature changes in history."

84 TILLICH, "Religious Symbols and our Knowledge of God", *loc. cit.*, pp. 191-192.

85 TILLICH, *Systematic Theology*, Vol. I, p. 246.

that the subjectivism and relativism of Tillich's system should have entered to determine the origin, structure and truth of this symbol. But since existing being is not analogical a subjective act must be had in order to constitute a symbol and the truth of this act is relative to the group which makes it and the moment of time in which it is made. In this way the symbol ceases to be a means for objective knowledge. While the accent of present-day philosophy remains on subjectivity it is hardly likely that this defect will be overcome. But it is not unreasonable to hope that Paul Tillich's notion of the symbol and its importance will contribute to a revival of interest in this central concept.

III. — THE RELIGIOUS SYMBOL IN THE PHILOSOPHY OF PAUL TILLICH.

A more complete understanding of the symbol in the system of Paul Tillich cannot be had without a thorough investigation of his religious symbol. It was noted above that his interests are centered on the divine and that his great contribution is the eloquent defense he has made of God's transcendence. But lest this transcendence exclude man from any religious considerations there must be something which carries one's attention toward the divine and supports it in this quest. This is the religious symbol and of recent years Tillich has come to understand that his investigation of it must be proportionate to the work done on the divine transcendence. Since it is in this religious context that much of his work on the symbol in general has been done it is now necessary to examine his religious symbol and his use of it with regard to man's awareness of God.

A. The Nature and Necessity of the Religious Symbol.

The nature and necessity of the religious symbol in the philosophy of Paul Tillich depend directly on the phenomenological and ontological conception which he has of the divine. Phenomenologically he conceives God as man's ultimate concern. This is the common element in all classical approaches to the divine as "being itself", "universal substance", "progressive integration" or "absolute spirit". [86]

[86] Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I, pp. 9-11. These are respectively the approaches of the Scholastics, Spinoza, Wieman and Hegel. Ultimate concern is also

It is also the element common to the religious symbols actually used by men. [87] By "ultimate" Tillich wishes to make God the unconditional, free from all peculiarities of character or circumstance, and to assert his total and infinite penetration of all places and times. By "concern" Tillich wishes to introduce the existential aspect of the divine as a matter of infinite passion and interest for the individual. [88] He concludes that "whatever concerns man ultimately becomes god for him, and, conversely, [...] a man can be concerned ultimately only about that which is god for him". [89]

From this phenomenological consideration Tillich easily changes to the ontological perspective in which he conceives the divine as being itself. Only that can be of ultimate concern which has the power of determining, threatening and saving our being and meaning. Here being does not mean existence in time and space. Its import is "the whole of human reality, the structure, the meaning and the aim of existence". [90] This statement that God is being itself is the only statement about the divine which means directly and properly what it says. All others are symbolic. [91] Such symbolic statements of the divine express God as "the power of being" overcoming nonbeing in all its forms, "the substance" or the "logos" appearing in every rational structure, the "abyss" as inexhaustible by any creation or totality of creations, "the ground" as creative in every rational creation, and "infinite potentiality of being and meaning" as pouring himself into the rational structures of mind and reality to actualize and transform them. [92] These expressions bring out the structure of Tillich's ontological thought. For him being is made up of levels or dimensions of

found in the supreme scriptural commandment to love God with one's whole heart, soul, mind and strength.

87 TILLICH, *The Protestant Era*, p. 32, n. 1.

88 TILLICH, *Systematic Theology*, Vol. I, pp. 11-12; "Existential Philosophy", in *Journal of the History of Ideas*, 5 (January, 1944), pp. 51-54. Tillich traces the history of the development of this conception to an assumption of Feuerbach, Schelling and Kierkegaard that Existence is given immediately in the inner personal experience and concrete existence of man.

89 TILLICH, *Systematic Theology*, Vol. I, p. 211.

90 *Ibid.*, pp. 14 and 230.

91 TILLICH, "Reply to Interpretation and Criticism", in *The Theology of Paul Tillich*, p. 335.

92 TILLICH, "Symbol and Knowledge: a Response", *loc. cit.*, p. 203; "The Two Types of Philosophy of Religion", in *Union Seminary Quarterly Review*, 1 (May, 1946), p. 11; *Systematic Theology*, Vol. I, pp. 79, 236.

which God is the depth dimension or ground — "an analytic depth dimension in the structure of reality".[93]

Turning now to the religious symbol it is possible to gain a preliminary appreciation of its nature and necessity. The nature of the religious symbol is specified by the fact that the object it represents, the divine, transcends everything in the empirical order. This type of symbol must point to the ultimate level of things, to the depth dimension of reality and of reason. This is the level of being itself and of the ultimate power of being. It is not another thing but the ground of every other depth and of every other dimension.[94] In pointing to the divine the religious symbol points to what is of ultimate concern for us, to the "infinitely meaningful and the unconditionally valid".[95] It is with this that religious experience is concerned and the content of this experience is expressed by religious symbols.

A further preliminary insight into the nature of the religious symbol is to be had from a consideration of the necessity of such symbolism. If phenomenologically God is man's ultimate concern the object of such concern cannot be considered with detached objectivity. Indeed it cannot be considered as a separated object, a highest "thing".[96] Neither can this object as ultimate be derived from mere subjectivity for in demanding our total surrender it also demands the surrender or our subjectivity.[97] In this way the subject-object schema disappears in ultimate concern and that about which one is concerned is present as both subject and object and as beyond subject and object.

Ontologically "the unsymbolic statement which implies the necessity of religious symbolism is that God is being itself, and as such beyond the subject-object structure of everything that is".[98] On the contrary man's reason, being finite, is bound to the subject-object schema and must use categories which would turn the "Source" (Jasper's *Ursprung*) into an object dominated by human reason as subject.[99] It

[93] *Ibid.*, p. 207.
[94] TILLICH, "Religious Symbols and our Knowledge of God", *loc. cit.*, pp. 192-193.
[95] TILLICH, "Theology and Symbolism", *loc. cit.*, p. 110.
[96] For this reason Tillich has begun to use "ultimate concern" and "unconditional concern" rather than "*the* ultimate" and "*the* unconditional" (*Systematic Theology*, Vol. I, p. 12).
[97] *Ibid.*, pp. 12 and 214.
[98] TILLICH, "Reply to Interpretation and Criticism", in *The Theology of Paul Tillich*, p. 334.
[99] TILLICH, "Existential Philosophy", *loc. cit.*, pp. 55-57.

is evident that if its categories of thinking are not false, they are not used literally. This also appears from the fact that revelation is the self-manifestation of the ground of the ontological structure of being. If this be so then no word or concept or thing which bears the revelation could be identical with the mystery revealed without being its own ground. [100] Therefore the relation cannot be one of complete identity. Neither can it be one of absolute difference, for then the expressions would be without any value whatever. The true position is in between these two. It includes a yes and a no, both of which together point beyond to something hidden. This is the symbol and such a religious symbol is indispensable in all thought concerning the divine.

It must be noted that the religious symbol is not a means for discovering something new about God. It is rather the form in which all knowledge of revelation must be expressed. [101] Its purpose is to allow us to make concrete statements about God in order to give content to the cognitive function in revelation. [102] We shall see later what the truth content of such statements is, but first let us determine in what these symbols consist.

B. The Elements of the Religious Symbol.

If an assertion is to be concrete it must use a segment of finite experience. Furthermore, since the divine is the depth dimension of all reality and the power of all being, the religious symbol is able to take its material from all the realms of finite reality which we experience in our daily life. Natural, personal and historical reality can all be used. In fact, Tillich goes so far as to say that everything in time and space has naturally been at some time in the history of religion a symbol for the holy, [103] and to suggest that we must now find the germs of religious symbolism not only in cult and doctrine but in the whole of today's practical life. [104]

100 Tillich, "Authority and Revelation", in *Harvard Divinity School Bulletin*, 49 (April, 1952), pp. 31-32.

101 Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I, p. 131.

102 *Ibid.*, p. 239.

103 Tillich, "The Religious Symbol", *loc. cit.*, pp. 192-193.

104 Tillich, "The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism", in *Protestant Digest*, 3 (1941), p. 29.

1. *The negative element.*

In themselves these finite things are not ultimate. "They all are of preliminary import. They have limited meaning, they have a conditioned validity." [105] Being itself, on the other hand, is absolutely transcendent. It is as far removed from any material taken from natural or personal reality as the infinite is from the finite. This ultimate is then beyond the finite material with its framework of time and space. Furthermore, the very multiplicity of the materials used divides the ultimate into several figures (necessarily as we shall see), and thus tends to undermine its ultimacy. [106] For this reason the proper meaning of the concrete reality used must be negated even while it is being affirmed as a symbol.

Tillich stresses nothing more than the fact that God must in no way be reduced to the level of objects and of beings. Therefore, if he admits and even finds it necessary to affirm that objective symbols are an indispensable basis for speaking in any way about God, he is always the first to stress that "a symbolic expression is one whose proper meaning is negated". [107] Tillich is much concerned about what he considers to be the idolatrous character of traditional theology and of popular beliefs about God. He observes in them a tendency to make God one thing among others, to raise the materials used in symbolism to the level of God himself and to consider them as divine. Such symbols become demonic and their use is idolatrous the moment they try to replace *the* Holy to which they point. [108] The first step in the deterioration of religion is the identification of symbols with the world of finite relations which furnishes the material for symbols. It is Tillich's concentration on combating this error which makes his understanding of analogy, in his own words, "more negative-protesting than positive-affirming". [109] An example of the vigor with which he stresses this negation of the literal meaning of the finite material is to be found in the following conclusion to one of his more recent articles.

105 Tillich, "Theology and Symbolism", *loc. cit.*, p. 110.
106 Tillich, *Dynamics of Faith*, Vol. X of *World Perspectives*, ed. Ruth Nanda Anshen, New York, Harper & Brothers, 1957, p. 49.
107 Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I, pp. 239-240.
108 Tillich, "The Religious Symbol", *loc. cit.*, pp. 192-193.
109 Tillich, Letter to Gustave Weigel, S.J., printed in *Gregorianum*, 37 (1, 1956), p. 54.

"That which is signified lies beyond the symbolic material. This is the first and last thing we must say about religious symbolism." [110]

2. *The positive element.*

However, the symbol is not all negative. "Every religious symbol negates itself in its literal meaning, but it affirms itself in its self-transcending meaning." [111] This affirmative aspect provides the symbol with a basis for fulfilling its task of pointing beyond itself. It is this which keeps them from being overcome by nonbeing. But in participating in this ground of being things participate in its power of being. Thus there is a basic possibility for the material used as a religious symbol to fulfill in a most excellent way that specific characteristic of a symbol — that it participates in the power of that which it represents. It is not "only a symbol" just as it is not a mere sign. On the ground of this participation the section of finite reality used as a religious symbol is not entirely strange to that which it represents, nor is it arbitrary. [112] It is really a two edged sword, expressing at the same time what is symbolized and that through which it is symbolized. It forces the infinite down to the finite but only inasmuch as the finite element used is lifted up to the infinite by being consecrated and made theonomous. [113]

This idea of the necessity of lifting finite reality and making it theonomous introduces the necessity of a proximate foundation for the religious symbol — a necessity which can be understood only in the context of the dialectic which is the dynamics of Tillich's thought. Any being which is to be used as a religious symbol must be lifted up because of the transcendental fall of all reality. The fall stands as the antithesis between the essential state where all was united with God and the eschatological state where this unity will be reestablished in a new synthesis. It was an idea of the later Schelling developed by Kierkegaard that the state of existence is not only the actuation and expression of essence but its contradiction as well. [114] In this contra-

110 TILLICH, "Theology and Symbolism", *loc. cit.*, p. 116.
111 TILLICH, *Systematic Theology*, Vol. II, p. 9.
112 TILLICH, "Religion and Secular Culture", in *Journal of Religion*, 26 (April, 1946), p. 84.
113 TILLICH, *Systematic Theology*, Vol. I, pp. 240-241; *The Protestant Era*, p. 61.
114 *The Interpretation of History*, pp. 61-64.

diction or fall the polar unity of the ontological elements in finite reality is disrupted. Thus whereas in principle all reality would be sacramental or transparent to the divine — a condition Tillich terms theonomous — in our state of existence it is not so.[115] Existing beings, though existing on the divine power of being and including a potential participation in God's perfect unity, now are separated from it. They are opaque to the divine. The potential participation is merely enough to allow us to speak of God in terms of a quest for him.[116] Existing man can only ask the question of the divine, and, in fact, man's existence in its disruption is the question. The answer must be received; the holy must break through in particular things and particular circumstances. This is the phenomenon of revelation.

The term revelation is used by Tillich more despite its supernaturalistic implications than because of them, for the divine does not speak to man. But because it transcends the situation of an object whose structures are presented to a subject for his knowledge, a cognitive encounter with the divine does imply the manifestation of something hidden and may be termed a revelation. The manifestation in turn involves both an objective element, called a sign event, and a subjective element, called ecstasy. A sign event is a situation which astonishes by allowing the stigma of nonbeing in reality to appear more clearly and in relation to us as death, meaninglessness and guilt. In this way the negative or "abyss" aspect of the divine appears. The positive aspect, or God as the ground and power of being, is manifested at the same time by the very fact that nonbeing is not completely victorious.[117] The mental state which accompanies a sign event is termed ecstasy. This is had in one's anxiety before the clear appearance of nonbeing. There in the extreme situation at the very limit of one's possibilities one must at least affirm meaninglessness. This itself is a meaningful act, for it can be done only on the power of the being it negates.[118] The power of being is thus present in the affirmation of ourselves as facing meaninglessness. In this way it grasps one by affirming itself in him in spite of nonbeing.[119]

115 Tillich, *The Protestant Era*, pp. 110-111.
116 Tillich, *Systematic Theology*, Vol. II, p. 9.
117 *Ibid.*, Vol. I, pp. 108-110 and 119.
118 Tillich, *The Courage to Be*, p. 176.
119 Tillich, *Christianity and the Problem of Existence*: three lectures delivered

This encounter of revelation in which the divine as the depth dimension of mind and of reality is opened to our awareness establishes a theonomous situation and thus gives birth to symbols. For when particular realities become connected with the correlation of revelation and take on its meaning and openness to the divine, they become "theonomous" and for the time being escape the contradictions of the state of existence in which their natural transparency to the ground of their being became opaque. When this happens these realities begin actually to participate in the power of the holy which begins to show through. Thus the remote foundation becomes proximate and these finite beings become for faith bearers of sacramental power — symbols. They represent and open up the depth dimension of mind and of reality hidden till now, and participate in the power of the ultimate to which they point. Because of this participation in the Holy itself religious symbols are holy. In turn this participation places a limit to the meaning, power and holiness of symbols. It means that they themselves can never be the Holy, the matter of ultimate concern, without becoming idols. [120]

The element of participation would seem to be connected to the concept of analogy in a particular way by Tillich, although this is not always the case. Sometimes he seems to use symbol and analogy as absolutely synonymous. [121] At other times he seems to make a particular connexion between analogy and God as the ground and the power of all being, making this analogy the basis for the symbol. [122] If this distinction is really contained in his thought it is a distinction to which he does not always adhere. He seems more interested in noting that the symbol participates in the reality to which it points than in stressing its pointing character, and more interested in analogy as giving us the possibility of speaking about God than as based on God as being itself.

Tillich observes that by symbol he means exactly what St. Thomas meant by "analogia entis" but that he uses the term symbol because

at Howard University, Washington, D.C., April, 1951, Washington, Henderson Services, 1951, pp. 30-31.

120 TILLICH, "Theology and Symbolism", *loc. cit.*, p. 110.

121 TILLICH, *Systematic Theology*, Vol. I, p. 131: "The Knowledge of revelation ... is analogous or symbolic."

122 *Ibid.*, pp. 239-240.

of a methodological difference between him and Aquinas.[123] This might be an indication of his particular connection of analogy with participation which of course would be the prime consideration of St. Thomas in his metaphysical approach. Tillich being more influenced by epistemological questions would naturally be particularly concerned with the representative or more specifically symbolic aspect. His stress on the transcendence of the divine, and hence on the negative element in the symbol rather than on the more positive aspect of analogy, might also have had a considerable influence on this decision.

C. The Perfection of Religious Symbols.

The combined positive and negative elements in the religious symbol lead to the possibility and necessity of a multiplicity of symbols. Since the unconditional transcends reality and multiplicity, it can be represented and partially expressed by any number of types of reality without ever being exhausted by them. At the same time because of this transcendence any one symbol would be hopelessly inadequate in helping the human mind to grasp the unconditional. Thus a multiplicity of symbols, in fact all the basic qualities of reality, are called for.[124]

While all reality can and should be used for the symbolic expression of God, it is not a matter of indifference which aspect of finite reality is used in a particular symbol. Tillich sees a profound difference between the proportion stone — infinite, and the proportion man — infinite.[125] Beneath man the elements themselves are not had as completely as in man, and "this difference is the basis of the possibility whereby God is manifest according to his innermost nature in man but not in a stone".[126] The difference is also based on the degree of unity of the ontological elements in finite reality since each approach to a perfect unity is an approach to the perfect identity of these elements in the identity of God. Thus man is the image of God because in man

123 Tillich, Letter to Gustave Weigel, S.J., cited in *Theological Studies*, 11 (June, 1950), p. 201.

124 Tillich, *The Interpretation of History*, pp. 269-270.

125 Tillich, Letter to Gustave Weigel, S.J., printed in *Gregorianum*, 37 (1, 1956), p. 54.

126 *Ibid.* Cf. Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I, pp. 241-244; John Rodman Williams, "The Doctrine of the Imago Dei in Contemporary Theology: a Study in Karl Barth, Emil Brunner, Reinhold Niebuhr and Paul Tillich" (unpublished Ph.D. dissertation, Dept. of Philosophy, Columbia University, 1954), pp. 150-153.

dynamics and form, freedom and destiny, individuality and participation are particularly united, even while retaining their polar relationship. This unity is far greater in the essential and eschatological states than in the disrupted state of existence where the polar relation becomes one of tension and even disruption. Thus in order to have religious symbols the correlation which is the encounter of revelation is indispensable because it reestablishes the unity.

Since they are the expression of this encounter in which man is grasped, rather than grasps, religious symbols cannot be produced — not even by the "collective unconscious, the great symbol-creating source".[127] Neither can they be changed[128] or destroyed.[129] Having been born with the encounter of revelation they change and die with the encounter, and rational criticism can cause none of these events. Does this limit the perfection of the religious symbol and make it irrational? Tillich rejects this opinion. Provided that reason is taken in the sense, not of the power of reasoning, but of the logos structure of mind and reality, the religious symbol is rational. It agrees with this structure and thus is adequate to the situation of ultimate concern which it expresses. It constitutes a whole of meaning and shows the ultimacy which gives it its character as an object of faith. Since it is not irrational, reason can investigate its meaning, elaborate it and correlate it with that of other symbols. On the other hand it is not conceptual and cannot be established or changed by reason. Rather it is the given and depends entirely on the encounter in which the symbol arises.

D. Types of Religious Symbols.

Tillich distinguishes various types or levels of religious symbols. According to his division, symbols fall into one of two main groups: the transcendent and the immanent. Immanent symbols are found within the encounter with reality on the level of the appearances of the divine in time and space. The immediate function of these symbols is to point beyond themselves. For this reason he once called them "self-transcending" religious symbols. But what many of them point to

127 Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I, p. 241.
128 Tillich, "Religion and Its Intellectual Critics", in *Motive*, (1955), pp. 30-31.
129 Tillich, "Theology and Symbolism", *loc. cit.*, p. 111.

directly is not being itself but another, a deeper, level of symbols by which they are supported: the transcendent religious symbols. These symbols are beyond the empirical level. He calls them "objective religious symbols" since they form the level in which religious objectivity is established. [130]

Transcendent religious symbols form then the basic level which includes representations of the unconditional transcendent and of our relations to this unconditional. [131] In particular, Tillich distinguishes three levels of transcendent symbols. The basic level here is God himself. Even "God", "Supreme Being" and the world of divine beings are symbols. They have a symbolic element and a non-symbolic element, a yes and a no. We shall attempt to determine just what these are in another section.

The second level of transcendent religious symbols is composed of symbols which concern the nature of God, his qualities and attributes. These are taken from qualities which we have experienced in ourselves and applied symbolically to God. The third level concerns acts of God, for example, creation of the world. These last two levels propose God as an object and apply our categories of time, space, cause and substance to him. Therefore, unless these statements are to be absurd, they must be considered to be figurative. This has been traditionally expressed in the awareness that all our knowledge of God has a symbolic character. [132]

Immanent religious symbols comprise natural and historical objects which have been drawn into the sphere of religious objects to become religious symbols. Empirical existence can be both affirmed and denied of them. In order to be of use to men as pointers they must have historical existence. But as symbols they do not have a place in the objective world. It is evident then that historical existence cannot be understood apart from the symbolic intuition, and as symbolic it must have a yes and a no. [133] In this class of immanent symbols are a very large number of signs and actions containing reference to the "Supreme

[130] Tillich, "Religious Symbols and our Knowledge of God", *loc. cit.*, pp. 193-196; "The Religious Symbol", *loc. cit.*, pp. 26-28.
[131] *Ibid.*, pp. 14-15.
[132] *Ibid.*, pp. 28-31; "Religious Symbols and our Knowledge of God", *loc. cit.*, pp. 193-196.
[133] Tillich, "The Religious Symbol", *loc. cit.*, pp. 28-31.

Being". The basic level here is the incarnation of the divine beings in men, animals and things. These have become more necessary whenever the transcendence of God has been stressed. A second level includes all the sacramental objects — sections of reality which have become bearers of the Holy in special ways or special circumstances. Finally there is a last level which Tillich calls "sign-symbols". This level is composed of signs which as such are able to be replaced, but which have been consecrated by tradition. The cross might be an example of this.[134]

All these immanent religious symbols which have come down to us in history were once holy and bore great sacramental power. This power has not entirely disappeared for then they would no longer symbolize. However, due to the natural tendency to objectify their reality and to make them into unconditioned transcendents this power is almost gone.[135] This is the danger of every religious symbol. The fight against it is the task of every religious person.

But there is more to do than fight against aberrations. There is also the task of seeking God in symbols and, Tillich proposes hesitantly, even beyond symbols. The highest aim of theology, he says, might be to find the point where the contrast between reality and symbol is abolished and reality speaks unsymbolically of both self and the unconditional. This would mean speaking properly of the depth in which things are rooted. The presupposition of this would be a point where reality stands in God who has become all in all. It would be a completely theonomous point. Tillich notes that we are now in a distant state from God but the interesting thing is that he does not for this reason absolutely rule out all possibility of such a point. Instead he merely concludes that it must be at least rare.[136] Is he referring here only to revelation? Unfortunately this section must end on that question mark.

IV. — A CRITIQUE OF THIS RELIGIOUS SYMBOL.

It is time now to evaluate this religious symbol which Paul Tillich has constructed within the framework of his philosophy. Two

134 Tillich, "Religious Symbols and our Knowledge of God", *loc. cit.*, pp. 193-196.
135 Tillich, "The Religious Symbol", *loc. cit.*, pp. 28-31.
136 *Ibid.*, pp. 31-33.

questions would seem to be of particular importance. Firstly, to what extent has Tillich been successful in his attempt to give real content to his religious symbol to make it more than a mere sign? Secondly, in what way does this content compare with the analogy which has existed in the scholastic tradition? A point of departure for this evaluation is provided by the note of relativism which was treated previously, since its implications for the notion of reality and of truth are many and far reaching.

A. The Validity of the Religious Symbol in Tillich's System.

The relativism which was found to be a basic element in Tillich's philosophy diminishes the reality of things in man's immediate experience by conceiving their nature as dependent on a changing God and a changing *kairos*. The result is a mutable intrinsic truth value for all the common realities which might be used as symbols. In order for such changing realities to acquire the power of pointing which is essential to a symbol, a subjective act must be added. Only then is the direction of this pointing determined and the participation in the power of the object of the pointing completed. This subjective act takes on special importance in a system such as Tillich's where "meaning", or being in relation to us, is given almost the importance which is attributed to the simple concept of being in scholastic philosophy.

When it comes to the knowledge of God this weakness makes it necessary to look through the external realities to their "depth dimension" in order to find sufficient reality and sufficient similarity to make up the symbol of the divine. This implies that what gives Tillich the possibility of having a symbol of the divine at all is his dialectical system by which God goes out from himself into the state of existence where his essence is realized and participated in existentially by the multitude of beings, especially man. Beings can of themselves be symbols of the divine precisely because of this divine depth dimension within them. Their "yes" element is the divine itself. It appears from this that the basic possibility of divine symbols depends on this element of pantheism in the system of Paul Tillich and advances only as this element is stressed.

This is not to say that Tillich is a pantheist. It is rather one of the orientations in his philosophy which he wishes to balance by its

Being". The basic level here is the incarnation of the divine beings in men, animals and things. These have become more necessary whenever the transcendence of God has been stressed. A second level includes all the sacramental objects — sections of reality which have become bearers of the Holy in special ways or special circumstances. Finally there is a last level which Tillich calls "sign-symbols". This level is composed of signs which as such are able to be replaced, but which have been consecrated by tradition. The cross might be an example of this.[134]

All these immanent religious symbols which have come down to us in history were once holy and bore great sacramental power. This power has not entirely disappeared for then they would no longer symbolize. However, due to the natural tendency to objectify their reality and to make them into unconditioned transcendents this power is almost gone.[135] This is the danger of every religious symbol. The fight against it is the task of every religious person.

But there is more to do than fight against aberrations. There is also the task of seeking God in symbols and, Tillich proposes hesitantly, even beyond symbols. The highest aim of theology, he says, might be to find the point where the contrast between reality and symbol is abolished and reality speaks unsymbolically of both self and the unconditional. This would mean speaking properly of the depth in which things are rooted. The presupposition of this would be a point where reality stands in God who has become all in all. It would be a completely theonomous point. Tillich notes that we are now in a distant state from God but the interesting thing is that he does not for this reason absolutely rule out all possibility of such a point. Instead he merely concludes that it must be at least rare.[136] Is he referring here only to revelation? Unfortunately this section must end on that question mark.

IV. — A CRITIQUE OF THIS RELIGIOUS SYMBOL.

It is time now to evaluate this religious symbol which Paul Tillich has constructed within the framework of his philosophy. Two

134 Tillich, "Religious Symbols and our Knowledge of God", *loc. cit.*, pp. 193-196.
135 Tillich, "The Religious Symbol", *loc. cit.*, pp. 28-31.
136 *Ibid.*, pp. 31-33.

questions would seem to be of particular importance. Firstly, to what extent has Tillich been successful in his attempt to give real content to his religious symbol to make it more than a mere sign? Secondly, in what way does this content compare with the analogy which has existed in the scholastic tradition? A point of departure for this evaluation is provided by the note of relativism which was treated previously, since its implications for the notion of reality and of truth are many and far reaching.

A. The Validity of the Religious Symbol in Tillich's System.

The relativism which was found to be a basic element in Tillich's philosophy diminishes the reality of things in man's immediate experience by conceiving their nature as dependent on a changing God and a changing *kairos*. The result is a mutable intrinsic truth value for all the common realities which might be used as symbols. In order for such changing realities to acquire the power of pointing which is essential to a symbol, a subjective act must be added. Only then is the direction of this pointing determined and the participation in the power of the object of the pointing completed. This subjective act takes on special importance in a system such as Tillich's where "meaning", or being in relation to us, is given almost the importance which is attributed to the simple concept of being in scholastic philosophy.

When it comes to the knowledge of God this weakness makes it necessary to look through the external realities to their "depth dimension" in order to find sufficient reality and sufficient similarity to make up the symbol of the divine. This implies that what gives Tillich the possibility of having a symbol of the divine at all is his dialectical system by which God goes out from himself into the state of existence where his essence is realized and participated in existentially by the multitude of beings, especially man. Beings can of themselves be symbols of the divine precisely because of this divine depth dimension within them. Their "yes" element is the divine itself. It appears from this that the basic possibility of divine symbols depends on this element of pantheism in the system of Paul Tillich and advances only as this element is stressed.

This is not to say that Tillich is a pantheist. It is rather one of the orientations in his philosophy which he wishes to balance by its

dialectical contrary. He states that "the pantheistic element in the classical doctrine that God is *ipsum esse*, being-itself, is as necessary for a Christian doctrine of God as the mystical element of the divine presence". [137] But he adds that it must be overcome by a metaphysical and dialectical realism which unites "the structural oneness of everything within the absolute with the undecided and unfinished manifoldness of the real". [138] Nevertheless, while ontologically the divine remains an analytic depth dimension of reality the "pantheistic element" on which he insists is only balanced by his dialectic and not eliminated. [139]

It is, in fact, only the fall which impedes this pantheistic element from making all beings symbols of the divine. Creation could have taken place in such a way that existence would only express and not contradict essence. However, as a simple matter of fact the fall accompanied the transition into existence in such a way that existence not only expresses but contradicts essence. It is obtuse to God. This situation can be overcome only in the situation of revelation. It is in this encounter with the divine as showing through the contradictions of concrete existence that various realities regain their power of actually pointing to the divine. This is where the religious symbol is born and it lasts as long as there remains the correlation of God and man which takes place in revelation.

Note the implications of this as regards both method and content. The method makes the symbol not the means but the result of religious knowledge. The correlation of revelation as an already existing fact is a necessary element in the production of the symbol. As a result the symbol cannot contribute completely new knowledge of the divine. Furthermore, as was mentioned above, for Tillich, religious knowledge essentially implies a subjective act of the will and emotions at its focal point of union. The result is that this knowledge "is not a theoretical, it is an existential truth, that is a truth to which I cannot have the spectator-attitude, to which I must surrender in order to experience it.

137 TILLICH, *Systematic Theology*, Vol. I, p. 234. Tillich defines this pantheism as the doctrine "that God is the substance or essence of all things, not the meaningless assertion that God is the totality of things".

138 *Ibid.*, p. 235.

139 Tillich's final decision against pantheism is motivated by his desire to protect man's freedom, but it fits so well with his dominant religious interest in the transcendence of the divine that he cannot be accused of simple pantheism.

In this sense the 'symbols provide no objective knowledge'." [140] The subjective element thus infects religious symbols and the death blow is dealt to any contribution symbols might have made to an objective knowledge of God's nature.

The implications of making religious symbols a product of revelation are equally disappointing regarding the content of symbols. What is contained in the religious symbol as such is not information about the nature of God or even the roots of such information. It is simply the experience of the reality of the depth of being and of our relation to this reality. [141] A variation of symbols does not give us a new note concerning God, an additional "belief that", but only represents a new correlation to God, an additional "belief in". What is varied is only our relation to God in the encounter and not the knowledge we have of God himself. Again it is the subjective and relative aspect which begins to show through and to weaken the nature of the symbol. The true value of the religious symbol becomes its power of pointing to God. The variation of the conceptual content follows and implies a variation of meaning only on our side of our special correlation to the divine.

B. A Thomistic Evaluation of Tillich's Religious Symbol.

Just as it was natural for Tillich's reduced conception of analogy and the symbol to leave him in a weak position concerning knowledge of the nature of God, so it is natural for the internal reality which St. Thomas places in his analogy to make a definite contribution regarding this knowledge. When treating before of St. Thomas' analogy we considered its equivocal element and its various types. Now let us take a look at the univocal element contained there, for if the analogous are "simply different" they are still "in a way similar" *(secundum quid unum)*. It is by studying this bond of union, however tenuous it may be in the various types of analogy, that we shall come to a comprehension of how our intellect is able to proceed to a knowledge of God's nature. [142]

140 Tillich, "Symbol and Knowledge: a Response", *loc. cit.*, p. 204.
141 Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I, p. 109.
142 "L'analogie se meut dans le 'simpliciter diversum', mais c'est pour y retrouver le 'secundum quid unum'; elle veut ordonner la diversité; dans la multiplicité du réel elle recherche l'unité relative, dans le dissemblable, la similitude proportionnelle. Et par là, elle s'affirme encore comme doctrine de juste milieu" (Penido, *op. cit.*, p. 62).

Saint Thomas, in arriving at the answer to the question of existence (the *an sit*), affirms the existence of a supreme cause on which all other beings depend. In doing this he posits the prime analogate needed to automatically turn the relations of dependence in the orders of efficiency, finality and exemplarity which had first been observed in reality into analogies of attribution. All that was needed to constitute the reality of those analogies was the reality of the term to which they were related and by which they are designated.[143] This is true to the degree that if "per impossibile" being did not belong intrinsically to God it could still be attributed to him inasmuch as he is the cause of the being of creatures and known to exist as such by the five ways. This is the basis for the objection of Maimonides which we shall consider in just a moment. At this stage then, what is known of God is known by analogy of attribution. We see that behind the facts of experience there must be a cause-of-them, not-them. This other is known only in relation to the created realities and in its distinction from them.[144] Note that here the analogy of attribution is only virtual.[145]

This is not enough, however, for the analogy of attribution tells us only about the relations to this cause and nothing about the nature of the cause. In fact, it leaves room for the objection of Maimonides that the effect need be in the cause but virtually, wih the result that one is able to conclude only that God exists and not that he has being or any perfection in himself. The conclusion might be valid except that we are now working with pure perfections. A mixed perfection such as corporeity, considered as a perfection, could be indifferent to its mode of realization with or without its imperfection. But a pure perfection cannot be in its cause in a different way without the cause lacking some of the perfection of its effect. This would lead to the

143 "Creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis, sed analogiæ; ... ex eo quod unum Esse et Rationem ab altere recipit, et talis est analogia creaturæ ad creatorem; creatura ... nec nominatur ens nisi in quantum Primum Ens imitatur" (AQUINAS, *In Sent.*, prologus, q. 1, a. 2, ad 2).

144 RYAN, O.P., "God and Analogy", *loc. cit.*, pp. 140-141.

145 JOHN OF ST. THOMAS, *Logica*, II, q. 14, a. 3. For a consideration of the implications of the necessity of an intrinsic foundation for the relations of dependence confer DEANDREA, O.P., *op. cit.*, pp. 170-175. This concludes in rejection of the incompatibility of formal realizations of the two types of analogy and a reinforcement of the intrinsic element of the analogy of attribution. The more commonly accepted opinion expressed above is that of John of St. Thomas and might be considered a maximum approximation to Tillich's position by Scholasticism.

contradiction of an effect being more perfect than its cause — or something coming from nothing. Thus we must place the analogous reality formally in God.[146] Lest however the order of reasoning and that of reality be confused, it is necessary to bear in mind that the perfection itself comes from God to creatures who participate in it and not vice versa.

It will be noted that this is, of necessity, quite contrary to the position of Paul Tillich. Without a vigorous conception of the intrinsic reality of the analogy of proper proportionality and of the radically analogous character of being itself, the ideas expressed above would, as Tillich affirms, be quite idolatrous. The interest in the analogy of proper proportionality arises when one asks what is meant by the statement that the perfections we know are in God. This cannot be known by the analogy of attribution for this deals only in extrinsic relations — those of other beings to God. It does not tell anything about the relation of the nature of this cause to the nature of the effects. For this reason St. Thomas calls on the analogy of proportionality to establish a proportion within God which will in some way indicate how the pure perfections of creation are in the creator. Is there a reality on which this type of analogy can be based? The answer is affirmative, for if the five ways lead to an uncaused cause they also lead to a non-participated being to whom being belongs essentially. Since this can be but one and all causality is a giving of being, all things participate in this being. There is then the imperfectly one reality which realizes itself according to diverse modes in God and in finite beings. With this as a basis it is possible to institute a relation of proportions. The proportions will be those of the terms with their own acts of being, for example:

creature : its being : : God : his being.

With this proportion of proportions established one can know something about God. One can know the proportion between the two created terms on the left and know that this proportion is somehow realized between the uncreated terms on the right. Thus within the unknowness of God there is something positively known, namely, the formal realization of this perfection and its verification of this proportion. However, in what way the proportion is realized in God

[146] AQUINAS, *Summa Contra Gentiles*, I, cap. 28-29.

is not known because it depends on the central relation — that between the two proportions.[147]

To all of this Tillich makes a number of objections most of which are based on his notion of the symbol and of the nature of God. These were treated above. However, there remains one central difficulty stemming from the infinity of God. Tillich's conception of the divine not as another being but as the depth dimension of being, while not precluding any consideration of him, is such that any word about God as he is in himself is unfounded. A proportion of proportions concerning God would then contain the famous two unknowns. Tillich might be able to admit Thomas' reasoning were it about creatures alone because both proportions together with the proportion between them would be known from experience. But in the case of a proportionality between God and creatures, man does not know what it is for being to be in God. From this there follows the objection that rather than one unknown, there are two — both terms which concern God. The result is a form of agnosticism in which man can point to the divine but never know about him.

It would seem that the reason why this objection is not valid is that the fourth term, the existence of God, is in fact already known to us by another analogy — that of attribution, as seen above.

> In these equations there are two terms directly known, one uncreated term which is indirectly known by appealing to the principle of causality, and we infer the fourth term which is indirectly known in a *positive* way from what it has analogically in common with creatures, in a *negative* and *relative* way as regards its proper divine mode.[148]

Man has then a knowledge of the nature of God which is drawn from an analogy of proportionality. That much is basic and must be admitted. But logically prior to this one has an analogy of attribution expressing the existence of God. This analogy of attribution does two things. Firstly, it supplies the needed term so that the analogy of proportionality can become operative and tell us something about God. Secondly, it binds the two sides of the analogy of proportionality

147 "If we happen to know one of the terms of the remote proportion independently of the central proposition, this to some extent determines the actual proportion, and correspondingly determines our knowledge of both the remote proportion and its remaining unknown term" (Ryan, O.P., *loc. cit.*, pp. 140-141).

148 Garrigou-Lagrange, O.P., *God, His Existence and His Nature*, Vol. II, p. 220.

together. It refuses to allow the two essence-existence relations to remain separate but joins them in a union fruitful to our knowledge of God. Without proportionality we could but virtually predicate things of God. Without attribution we could not avoid agnosticism. The two, remaining distinct but united in a tightly interlocked union which might be called a mixed analogy, are necessary for true knowledge of God.[149] Thus the Thomistic system uses its realistic conception of a radical analogy of being in all its amplitude in order to make success possible in man's highest task, knowledge of God.

George McLean, O.M.I.

149 Eric Mascall, *Existence and Analogy*, London, Longman's, Green, 1949, p. 113.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

J. Dijkman, s.c.j. — *Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes. Historischer und eschatologischer Charakter dieser Offenbarung.* Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, 1957. 24 × 16 cm., xiv-166 p. Prix : 15,55 francs suisses/DM 15.— (Coll. Studia Friburgensia, N.F. 18.)

L'auteur veut montrer, d'après les méthodes de la théologie biblique moderne et de l'histoire ancienne des dogmes, comment le mystère de la Sainte Trinité est le fondement de toute la Révélation chrétienne, selon les données des Écritures, de la Tradition et chez saint Thomas. Dans une première partie il apporte les textes qui soulignent le caractère voilé de cette Révélation. La deuxième partie fait comprendre que ce caractère voilé qui imprègne toutes les dimensions de ce dévoilement, trouve sa raison d'être dans l'orientation eschatologique de l'histoire du salut. La notion biblique et patristique de « mystère » permet de faire apparaître l'unité de la Révélation dont le Christ est le centre. Au cours de son exposé l'auteur touche du bout des doigts une multitude de points de doctrine qu'il n'a pas eu le temps d'approfondir; son travail reste méritoire comme présentation d'une ligne de faîte de la vérité chrétienne.

A. Cossement, o.m.i.

* * *

B. Häring, c.ss.r. — *La loi du Christ.* II. *Théologie morale spéciale. La vie en communion avec Dieu.* Tournai, Desclée & Cie, 1957. 288 p.

Les confrères du père Häring poursuivent l'œuvre de traduction et d'adaptation pour le public de langue française de l'édition originale allemande de cette synthèse de la théologie morale (voir *R.U.O.*, 27 [1957], p. 274*-275*). Au lieu de paraître en un seul volume tel qu'annoncé (t. I, p. 8), la morale spéciale en comportera deux dont voici le premier. Il traite des « devoirs » envers Dieu : vertus théologales et vertu de religion, selon l'ordre fréquemment suivi par les moralistes allemands. Un « prélude biblique » reprend et justifie plus en détail le thème de base présenté au début du tome I. Il y a là, déjà, l'indice d'une pensée bien vivante qui continue de se chercher dans un effort de « ressourcement biblique ». Effort très appréciable et en somme réussi. Il permet de renouveler la théologie morale et d'y réintroduire des thèmes trop longtemps réservés à la théologie spirituelle ou sacramentaire et à la liturgie.

Ce deuxième volume, c'est du moins notre avis, manifeste cependant plus encore que le premier qu'on n'a pas rajeuni aussi profondément qu'on le dit et qu'il apparaît à première lecture ce qu'on peut appeler la conception classique de ce genre d'ouvrages. Un détail nous semble significatif à ce propos. Ce sont les adjectifs « religieux et moral » qui donnent le ton à cet exposé des vertus théologales. Sans doute celles-ci ont-elles un caractère « religieux » au sens où l'entend l'auteur. Mais cela demeure fort différent de ce qu'on signifie lorsqu'on parle de la vertu de

«religion» comme vertu distincte. Saint Thomas, croyons-nous, dégageait mieux le caractère propre de la foi, de l'espérance et de la charité en leur accordant une place bien à elle, en tête et au cœur de sa morale spéciale. Ce n'est pas le lieu de rappeler que la vertu de religion n'était chez lui nullement diminuée pour figurer comme l'extrême pointe de la justice due à Celui de qui nous tenons tout. De même, mais nous y reviendrons lorsque paraîtra le dernier volume, on chercherait en vain chez le Docteur commun la présentation de l'amour théologal envers le prochain comme « amour d'obéissance à Dieu dans les relations humaines et terrestres » (p. 26).

Au chapitre de la foi, l'étude des obligations du croyant s'ouvre par l'examen des péchés (p. 54-60) avant d'aborder l'examen des « devoirs » qui définissent « le comportement du croyant » (p. 61-82). Schème identique à propos de l'espérance (p. 89) et de la charité (p. 113). On a très heureusement inversé cette disposition qui ne laisse pas de mal impressionner dans la partie, la plus longue et la mieux réussie de l'ouvrage, qui traite de la vertu de religion (voir p. 219, 234, 258).

L'ordre adopté par saint Thomas peut sans doute ne pas rallier tous les suffrages. Le désir de ressourcement peut conduire à d'heureux remaniements. Mais on ne semble pas toujours soupçonner les embûches que recèle le désir plus ou moins avoué de re-commencer (au lieu de prolonger) l'effort immense de pénétration du donné révélé qui a abouti à la construction des synthèses médiévales. Pour n'avoir pas saisi avec assez d'acuité comment la Loi nouvelle, c'est ainsi que saint Thomas appelait la Loi du Christ, qui consiste principalement dans cette sur-nature qu'est la grâce des vertus et des dons, est au cœur même de la *II^a pars* de la *Somme de Théologie*, on se prive d'un ferment qui permettrait de rajeunir tout à la fois le vin et les outres de la théologie morale.

Promis sans doute à de nombreuses éditions, on peut souhaiter qu'un remaniement ultérieur permettra à cet ouvrage de donner tous les fruits qu'il nous fait espérer.

Roger Guindon, o.m.i.

Scolasticat Saint-Joseph.

* * *

Lucius Rodrigo, s.j. — *Tractatus de conscientia morali.* Santander, Sal Terræ, 1954-1956. xix-571, xxvi-900 p. (Bibliotheca Comillensis. Prælectiones theologico-morales Commillenses. Series I. Theologia moralis fundamentalis, t. III-IV.)

La littérature théologique n'avait vu paraître, depuis longtemps, pareil traité de la conscience. L'ampleur et la subtilité des analyses révèle un esprit rompu à la dialectique et rappelle les maîtres de l'âge d'or de la scolastique espagnole. L'ouvrage fournit, pour ainsi dire, l'arsenal complet des arguments en faveur du probabilisme de même que la réfutation des difficultés qu'on lui a faites au cours des derniers siècles. Il ne nous paraît pas, cependant, que le fond du problème ait été renouvelé ni qu'on ait fait un pas en avant vers une solution. A ce point de vue, pour le dire au passage, la présentation moins alambiquée fournie par dom O. Lottin, o.s.b., ou les pères R. Carpentier, s.j., et B. Häring, c.ss.r., nous semble plus constructive. Je ne serais pas étonné que les craintes exprimées par l'auteur au sujet de l'accueil qu'on fera à son entreprise (t. I, p. 4) se vérifient pour un bon nombre de lecteurs contemporains peu ou mal disposés à l'endroit des « systèmes moraux ». Disons-le franchement. A lire ces longs développements, on en vient à croire qu'on fait beaucoup trop d'honneur à des situations, réelles sans doute, mais au bout du compte pas aussi fréquentes qu'on le prétend. La perfection d'une doctrine morale

consisterait-elle à fournir une technique permettant au chrétien, au moment même où il ne sait pas au juste de quoi il s'agit, de découvrir grâce à un principe réflexe la conduite à tenir ? Le fin mot de la bonté et de la malice serait-il le privilège des moralistes ?

Roger GUINDON, o.m.i.

* * *

CHARLES JOURNET. — *La Messe. Présence du Sacrifice de la Croix.* Bruges, Desclée de Brouwer, 1957. 20 cm., 376 p.

L'éminent professeur au grand séminaire Fribourg a écrit, pour la collection *Textes et Études théologiques*, une véritable « Somme » sur la messe; et tout prêtre se doit de revoir son traité *De Eucharistia* par l'étude de cet ouvrage qui, tout en étant profond et érudit, est de lecture facile et agréable, au point que les laïcs eux aussi y trouveront grand profit. On aura déjà une idée de la richesse doctrinale de ce volume, en jetant un simple regard sur la table des matières, qui comprend seize pages de petit texte, et sur la table des noms propres, qui réfère à cent cinquante auteurs, dont naturellement saint Thomas d'Aquin, qui est cité plus de soixante-cinq fois.

Mgr Journet montre que nous vivons dans un univers de rédemption et que c'est l'unique sacrifice rédempteur du Christ qui sauve les hommes de tous les temps, soit par anticipation, soit par dérivation; lequel sacrifice est commencé la nuit de la Cène, consommé d'une manière sanglante sur la Croix et continué d'une manière non sanglante à la messe. D'où identité essentielle, bien que modalités différentes, entre la Cène, la Croix et la messe. L'auteur ne se contente pas de répéter les définitions du concile de Trente sur le sacrifice eucharistique, mais il passe en revue un grand nombre d'opinions de théologiens posttridentins sur l'essence de ce sacrifice. Ayant évalué les différentes théories proposées par Bellarmin, Salmanticenses, De Lugo, Lessius, Suarez, de La Taille, Lepin, Billot, Garrigou-Lagrange, Vonier, Lépicier, Masure, Rohner, il propose sa propre explication, à savoir que la messe serait un vrai sacrifice « parce qu'elle nous apporte, sous les espèces sacramentelles non sanglantes, le Christ maintenant glorieux avec l'acte sacrificiel rédempteur de sa Croix sanglante... Les apparences sacramentelles nous apportent la présence réelle substantielle du Christ glorieux et la présence réelle opérative de son sacrifice sanglant... Chaque consécration, renouvelant le sacrifice non sanglant de la Cène, rend présent substantiellement le Christ maintenant glorieux; mais les espèces sacramentelles du pain et du vin, qui rappellent le corps du Christ donné pour nous et son sang répandu pour nous, manifestent et témoignent que la grâce cachée en chaque messe est la grâce même de la Rédemption... Comme la Cène, la messe est un sacrifice vrai et propre, non un autre sacrifice que l'unique sacrifice rédempteur, mais une autre présence à nous, une présence sacramentelle, de cet unique sacrifice. Le sacrifice non sanglant ni ne se juxtapose, ni ne se substitue au sacrifice sanglant, il se subordonne à lui pour en véhiculer la vertu jusqu'à nous. »

Après avoir expliqué la présence du sacrifice de la croix dans la messe, ce qui est le titre de son ouvrage, l'auteur considère qui offre la messe et ce que l'on offre à la messe, puis la valeur infinie de la messe, c'est-à-dire, ses différents fruits et ceux qui en profitent. Un long chapitre est consacré à l'analyse de la notion de transsubstantiation et comment le corps de Notre-Seigneur est présent sous les espèces sacramentelles. On trouvera aussi des pages intéressantes sur l'attitude du protestantisme, qui a rompu avec la transsubstantiation. Enfin, il est question de la Communion et des cadres ou de la liturgie de la messe.

Un ouvrage comme celui-ci n'est pas de ceux qu'on peut résumer facilement, car c'est tout le traité de l'Eucharistie qu'il expose, selon la doctrine traditionnelle de l'Église et aussi à la lumière des plus récents écrits théologiques. Mgr Journet nous offre un livre de grande valeur, qui mérite d'être étudié et médité longuement non seulement par les théologiens, mais par tous ceux qui veulent avoir une meilleure compréhension du très saint sacrement. Certes, c'est par la foi que l'on saisit les réalités surnaturelles; mais cela ne dispense pas de l'étude de la doctrine sacrée pour pleinement apprécier ce que sont les largesses divines et les richesses inépuisables de la Révélation.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Richard Egenter. — *Die Aszese des Christen in der Welt.* Ueberlegungen zum rechten Ansatz unserer Aszese. Ettal, [Buch-Kunstverlag], 1956. 236 p. DM 8.70.

L'auteur est professeur de morale à l'Université de Munich; c'est dire une première qualité de son œuvre, la présentation de l'ascèse dans son cadre naturel de morale chrétienne. L'ouvrage est la publication d'une série de conférences données à des étudiants de toute faculté, d'où son titre : *L'ascèse du chrétien dans le monde.* Nous découvrons ici une seconde qualité : l'auteur ne nous présente pas une spiritualité de religieux plus ou moins adaptée à la vie dans le monde, mais une authentique spiritualité pour laïcs. De tels livres ne sont pas nombreux. Ce n'est pas un exposé systématique de l'ascèse aux différentes phases de la vie spirituelle, ni une somme disparate de conseils ascétiques, mais une description de l'attitude fondamentale du laïc en matière d'ascèse. Le côté douloureux que comporte tout sacrifice n'est pas pour autant passé sous silence, mais l'ascèse est montrée surtout comme force positive et libératrice. L'auteur esquisse, mais ne développe pas à notre gré une conception de l'ascèse comme manifestation de l'amour pour Dieu et pour les hommes. Les études de caractérologie et de psychologie des profondeurs ont posé pour l'ascèse des nouveaux problèmes et ouvert de nouvelles perspectives; nous sommes heureux de constater que l'auteur ne les ignore pas : il distingue une ascèse adaptée à la psychologie de l'homme et de la femme, il tient compte de la différence d'âge et de tempérament, il se montre bon psychologue entre autres dans la présentation de l'orgueil sous les apparences de l'humilité ou dans sa description des formes défectueuses de l'ascèse chrétienne. Tout en reconnaissant les qualités de cet ouvrage, nous aurions aimé y découvrir une vue plus concrète de l'attitude du chrétien engagé dans le monde sans en être. Malgré cette légère restriction, l'œuvre reste un témoignage de cette nouvelle orientation qui cherche à approfondir la vraie spiritualité du laïc.

R. Boudens, o.m.i.

* * *

E. Sparshott. — *An Enquiry into Goodness.* Toronto, University of Toronto Press, 1958. 23.5 cm., xiv-304 p.

Before being Associate Professor of Ethics at Victoria College, Toronto, the author got his M.A. at Corpus Christi College, Oxford, and lectured in Philosophy at the University of Toronto for a few years. When so many British philosophers nowadays are addicted to Logical Positivism, it is refreshing to come across one who is not biased towards sensistic empiricism, but who realizes that value judgements refer to qualities or properties of human conduct and not just to the emotions and feelings of the subject. Though the author is a bit pessimistic about being

able to arrive at the "meaning" of any word, he does believe that value judgements are meaningful and informative; and the purpose of his whole book is to find the meaning of "good". He considers the question about goodness to be a question of fact, and adds that "it is as appropriate as it is natural to say that we know something to be good". Though he states that Aristotle's concepts are "sound", he accuses him of "absurd overemphasis on speculation". He summarily disposes of St. Thomas Aquinas, who, he thinks, "fails to reconcile his accounts of good in terms of desire and in terms of perfection". It may be that the author's own description of good rests too exclusively on "the satisfaction of want or desire" and not enough on the perfection of a being and on what efficiently furthers the end of that being. As a matter of fact, those acts will be called good which are not inconsistent with the attainment of that end.

Desire as such does not indicate moral goodness. Because I want something, it does not follow that I ought to have it. Physical good is what can be desired, but moral good is what ought to be desired. Good is what satisfies desire; however, from the point of view of Ethics, desire here is not any casual whim or physical appetite (food, drink, warmth, sex, etc.), but the most essential desire of human nature, which is the rational will. It is the higher desires which make man different from animals. The morally good act will be in line with the complete satisfaction of the highest tendency of human nature, it will lead in the direction of man's ultimate end, it will possess fulness of being and integrity with regard to purpose or end, means or action, and circumstances. Any defect or flaw in any one of those three determinants of morality is enough to render an act bad. The distinction between good and bad is usually founded on man's nature itself, and not on anything that man invents.

In the present work which is meant to correct some of the ethical opinions of Perry, Paton, Stevenson, Ewing, Hare and Moore, the author describes their respective views on "good" and compares them with his own. The most important and by far the longest chapter of the book is an explanation of his own definition of good as "that which satisfies the wants of the person or persons concerned". He does not seem to be too pleased with his own explanation, for he says: "Whether man as such has any inescapable needs other than those for a certain amount of food and drink and warmth is an open question ... The universal needs of mankind are not in practice a useful basis for judgement." However, he makes an attempt to find out what desire is most important for man, and states that moral goodness lies in obedience to moral law and that the divine law is the backbone of the moral law; but he adds: "It is likely that the chief reason why today we still speak of a moral law, even if we no longer think of God or Nature as lawgivers, is simply the feeling that right conduct and moral goodness are somehow duties imposed upon us, though there is no one to impose them." Could a mere feeling devoid of rational basis have any constraining force?

In a few short paragraphs on "Ethics and Religion", the author manages to make several statements which one can seriously question; for instance, "that being believed to be stronger and more intelligent than man should have laid down laws for human conduct would not be the smallest reason for obeying those laws". It is not clear whether the author is alluding to God or not, but, if he is, one would expect him to acknowledge God's authority over man. The author continues: "Even if it were right to suppose that there has been contact with a superhuman being, there would still be reason for doubt on the part of all but the person having the experience". Would this imply that the Ten Commandments and other revealed

imperatives were meant only for those who personally experienced the revelation and who ought not to have communicated to others an information, which would not be mandatory because not received immediately from God by every one? The author seems to minimize the benefit that Ethics derives from Religion. In reality, theism alone furnishes an adequate explanation of moral obligation. It is not with a little surprise that one reads: "To take seriously the question 'Of what could I be accused by an omniscient and perfectly just judge?' may lead to anxiety as to one's true motives, to scrupulous conduct even when unobserved, and to concern with the theoretical problem of the freedom of the will." And what would wrong with these attitudes?

We are inclined to think that the author is unduly pessimistic in his appraisal of the behaviour of his fellow-men. This is what he says: "The world would be a much better place if only people would always act reasonably, but it is quite pointless to say so... The context within which one must act is frequently so complex that one is powerless to do what would be good and reasonable... People do not act reasonably most of the time, nor do they wish to do so... To expect everyone to act reasonably is to ask the impossible... Works on ethics are often called unrealistic, because they are concerned with right and reasonable behaviour, whereas most people mostly act wrongly and unreasonably." If sociology describes what people actually do, ethics is still concerned with what they ought to do; and, however much he may exagerate the badness of man, the ethician, unlike the social scientist, should be satisfied if he has shown how to act reasonably.

Because the author so frequently hedges and indulges in all too many subtleties of linguistic usage, his book makes for laborious reading. Just how profitable it will be to the average layman, who has had the courage to plod on to the last page, is an open question.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

M. Landmann. — *Philosophische Anthropologie.* Berlin, W. De Gruyter, 1955. (Sammlung Göschen Band 156/156 a.) 266 p.

Voici un livre qui vaut son pesant d'or. Dans la philosophie contemporaine, aucun traité peut-être ne suscite autant d'intérêt passionné que l'étude de l'homme. Mais nulle part aussi les confusions et les jugements sommaires abondent comme dans ce domaine.

L'ouvrage de M. Landmann, professeur à l'Université libre de Berlin et auteur bien connu pour ses travaux sur l'épistémologie et la psychologie, rendra d'inappréciables services à qui veut s'initier de façon sérieuse et systématique à l'anthropologie philosophique.

Le plan de l'ouvrage est d'une clarté toute logique. L'introduction débute par quelques réflexions critiques au sujet de l'autoconnaissance humaine et par la définition de l'anthropologie philosophique en comparaison avec les méthodes ethnologiques et scientifiques. Vient ensuite une histoire succincte mais magistrale de l'anthropologie. Nous y regrettons cependant l'absence du moyen âge, lacune que l'auteur, espérons-le, voudra bien combler dans une réédition.

L'étude systématique est menée en trois étapes. La première partie expose l'anthropologie du type religieux : ancien et nouveau Testaments. La seconde étudie les conceptions centrées sur l'élément spirituel et rationnel en l'homme. La troisième nous introduit aux anthropologies biologiques et la dernière aux anthropologies culturelles : l'homme créant la culture et créé par elle.

Les qualités maîtresses de cette étude sont la clarté, la probité et la sobriété, caractéristiques passablement rares dans ce secteur où règnent souvent la désinvolture, les affirmations gratuites et le style nébuleux. Une bibliographie judicieusement choisie termine le livre. Elle comporte une bonne centaine de titres. Il nous semble que les noms suivants seraient également dignes d'y figurer: Allport, Brunner, Etcheverry, Dempf, Jaeger, Lersch, Przywara, Pohlenz, Scheler, Szondi.

Ouvrage indispensable aux psychologues, philosophes et théologiens désireux d'approfondir leur vue sur le mystère humain.

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

Albert Mitterer. — *Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des Hl. Thomas und dem der Gegenwart.* Vienne-Fribourg, Herder, 1956. 22.5 cm., 346 p., broché, 135 S.

Mgr A. Mitterer est universellement connu et apprécié comme un des meilleurs connaisseurs des théories biologiques de saint Thomas d'Aquin. Sa bibliographie ne comporte pas moins de soixante-quatorze titres de publications consacrées à ce sujet. Dans cette nouvelle étude l'illustre auteur nous donne une explication très fouillée de la doctrine de l'évolution chez saint Augustin. Le lecteur qui s'intéresse à l'œuvre du génial Docteur de l'Église aura un grand intérêt à lire cette étude vraiment magistrale. Après l'exposé de la thèse de saint Augustin (p. 47-266), l'auteur en fait la confrontation avec la doctrine de saint Thomas d'Aquin (p. 267-299) et la théorie moderne de l'évolution (p. 300-321). L'ouvrage s'achève par plusieurs tables : un vocabulaire des principaux termes techniques utilisés par saint Augustin et saint Thomas, un index des auteurs cités et un index alphabétique des matières.

Cet ouvrage présenté de façon très claire et avec toute la précision désirable rendra de grands services à tous ceux qui s'intéressent à la psychologie, la biologie et la philosophie médiévale.

A. Pattin, o.m.i.

* * *

Karl Vogtherr. — *Das Problem der Bewegung in naturphilosophischer und physikalischer Sicht.* Meisenheim/Glan, Verlag Anton Hain KG., 1956. 23 cm., 168 p., broché, 10,30 DM.

Aux volumes déjà publiés sur la philosophie de la nature est venue s'ajouter la présente monographie de K. Vogtherr sur *le problème du mouvement.* K. Vogtherr, bien connu en Allemagne par ses différentes publications sur la théorie de la relativité, divise son ouvrage principalement en deux grandes parties : la première qu'il appelle *Die Phoronomie,* étudie le mouvement d'une façon *purement* cinématique, c'est-à-dire indépendamment des forces qui le produisent (p. 30-82), tandis que la seconde partie considère le mouvement précisément dans son rapport avec les principes de la dynamique (p. 83-120). On le voit, le principal objectif de l'auteur est l'analyse du mouvement *local.* Et il prétend que ni les *obsolutistes,* ni les *relativistes* ne donnent une solution entièrement satisfaisante au problème du mouvement dans l'espace. La vérité se trouve au milieu de ces deux positions extrêmes. En fait, le mouvement local s'exprime adéquatement en symboles mathématiques par des *vecteurs bipolaires* (Doppelpfeile). A la fin de son ouvrage fort intéressant, l'auteur nous donne une liste de ses propres publications. Nous regrettons cependant qu'il n'ait pas pensé à nous fournir une bibliographie assez

étendue sur le problème du mouvement local. Malgré cette imperfection de détail, nous souhaitons à son étude un grand succès !

A. Pattin, o.m.i.

* * *

Magdalene Linnenborn. — *Das Problem des Lehrens und Lernens bei Thomas von Aquin.* Freiburg im Breisgau, Lambertus-Verlag, 1956. 22 cm., 304 p. Broché, 16,40 DM. (Grunfragen der Pädagogik. In Verbindung mit dem Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik zu Münster i.W. herausgegeben von Alfred Petzelt. Heft 4.)

Nous sommes heureux de pouvoir présenter aux lecteurs de la *Revue de l'Université d'Ottawa* l'ouvrage très remarquable de Mlle Linnenborn. Cet ouvrage a été conçu comme un commentaire détaillé et bien informé du *De Magistro* de saint Thomas d'Aquin (*De Verit.*, q. 11). Sur onze chapitres, neuf ont été consacrés à analyser et approfondir un thème du *De Magistro.* Par exemple *Principalitas Magisterii; ars dicitur imitari naturam; cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; præsentia mentis; ratio est vis collativa; principia innata; scientia præexistens; discursus rationis; intelligere est pati; doctor est cultor.* L'auteur conclut son livre en prouvant que ces thèmes constituent à vrai dire les principes fondamentaux de la pédagogie.

Mlle Linnenborn a écrit son livre avec amour et un véritable souci de bien comprendre la pensée du Docteur commun. Dans sa bibliographie qui clôt son ouvrage, l'auteur a omis de signaler le livre bien connu du père Klubertanz, *The Discursive Power* (1952). Tous ceux qui s'intéressent à la pédagogie trouveront dans cette étude d'une extraordinaire densité ample matière à réflexion.

A. Pattin, o.m.i.

* * *

Joachim Jungius. — *Logica Hamburgensis*, edidit Rudolf W. Meyer. Hamburgi, in ædibus J. J. Augustin, 1957. 26,5 cm., xxxix-673 p.

A l'occasion du troisième centenaire de la mort du célèbre savant hambourgeois Joachim Jungius (1587-1657) le J. Jungius-Gesellschaft a eu l'heureuse idée de charger le Dr Rudolf Meyer, de Zürich, de l'édition critique du *Traité de Logique* de J. Jungius, tâche dont il s'est parfaitement acquitté. Cette édition monumentale nous donne d'abord un aperçu général et bien documenté de la vie et de l'œuvre scientifique de J. Jungius. Celui-ci, docteur en médecine et en philosophie, fut pendant plusieurs années à la tête de l'école classique de Hambourg. Son manuel de logique, destiné à l'usage des étudiants de ce collège, doit se ranger parmi les meilleurs traités de logique aristotélicienne. Il rendra encore de grands services aux logiciens actuels, soucieux d'un exposé méthodique et solide, de définitions claires et précises et d'une information sûre et copieuse. Dans la deuxième partie, R. Meyer nous donne en outre une excellente traduction allemande du texte latin de J. Jungius. En dehors d'un vocabulaire des principaux termes utilisés en logique, R. Meyer a couronné son étude d'un index des noms propres et d'une table des matières très détaillée, ce qui rehaussera sans doute l'utilité de son édition. Cette belle édition de la *Logica Hamburgensis*, d'une présentation impeccable, est le fruit de tant d'érudition et de tant d'acribie, qu'elle s'imposera à l'attention et au respect des érudits et surtout des logiciens.

A. Pattin, o.m.i.

* * *

Joseph-M. Alejandro, s.j. — *Critica.* Santander, Editorial « Sal Terræ », 1953. 17 × 24,5 cm., 383 p. (Bibliotheca Comillensis, serie filosófica.)

Après avoir rattaché la critique à la métaphysique, selon la position traditionnelle classique, l'auteur la divise en critique fondamentale ou gnoséologique, en critique positive ou critériologique et en critique négative ou apologétique.

Dans la première partie, à l'étude de laquelle nous nous sommes plus particulièrement arrêté parce qu'elle est révélatrice de la ligne de pensée caractéristique de l'auteur, est posé et étudié le « problème critique », qui consiste à établir l'aptitude de l'esprit humain à connaître la vérité. C'est à partir des données immédiates de la conscience que le fait de la certitude est établi, notamment la certitude de certains jugements saisis comme objectivement vrais grâce à la réflexion, celui-ci par exemple : « Ego sum audiens hominem qui est loquens » ; ce jugement est ensuite explicité comme suit par l'auteur : « Ego sum audiens hominem qui est loquens (præd.), in quo præscindo a valore judicii directi : existit homo qui loquitur » (p. 82). Ce point de départ assuré, toutes les catégories propres au traité de la critique sont jugées et justifiées à la lumière de ces premières certitudes. Le tout est d'ailleurs présenté avec une très grande clarté, une vaste érudition et un souci remarquable d'objectivité.

Cependant, en ce qui concerne l'objet et la méthode de la critique, l'auteur s'écarte de la pensée thomiste la plus traditionnelle. Le point de départ qu'il assigne au traité indique sans équivoque à quelle école néo-thomiste il est affilié. Car on reconnaît sans peine la perspective noétique du père Picard et le même souci d'accorder sinon au *Cogito* du moins au *Sum* du *Cogito* priorité sur l'être transsubjectif. Aussi nous faisons nôtre le jugement porté par Gilson sur cette position, à savoir qu'en prétendant être un « réalisme critique » d'inspiration thomiste elle est vouée dès le départ à la contradiction inhérente à une pensée qui tout en se voulant réaliste assume en partant le postulat idéaliste de la subjectivité.

Jacques Croteau, o.m.i.

* * *

Jean Berthélemy. — *Structure et Dimensions de la Liberté.* Paris, Éditions de l'École, 1956. 18 cm., 256 p.

Voici un livre extrêmement bienfaisant qui contribuera à faire comprendre et apprécier la vraie notion de la liberté. Tout le monde a ce mot sur les lèvres; et cependant, que d'erreurs et de crimes les individus comme les sociétés commettent au nom de la liberté ! « La même étiquette ne recouvre pas toujours la même marchandise. » L'auteur ne s'attarde pas à critiquer les diverses formes de déterminisme. Il montre plutôt le caractère non négatif mais positif de la liberté, qui oblige à assumer ses responsabilités et à se gouverner avec vigilance. Beaucoup renoncent à ce privilège et à cette tâche et accueillent avec empressement les innombrables variétés de déterminisme qui constituent, pour qui ne veut pas se donner la peine d'être libre, autant d'alibis de la liberté. « Le succès mondain de la psychanalyse tient pour une part à ce qu'elle fournit un moyen commode d'échapper aux conséquences de la liberté. Quand on est le jouet de l'inconscient, pourquoi résister et s'efforcer ? On cherche alors dans le freudisme non pas un secours pour guérir la conscience qui échoue mais une explication qui délivre de la charge d'être libre. Le freudisme a quelque chose de fascinant pour une conscience faible, qui cherche une irresponsabilité de principe dans sa propre régression à l'infantile et à l'ancestral. » Nous vivons dans un temps où la liberté

court des dangers de tous côtés : contrainte collective; tyrannie de la coutume, de l'opinion, de la mode; déshumanisation de l'homme par la technique; éclipse des réalités spirituelles; anarchie doctrinale; séduction exercée par les régimes totalitaires; décadence des mœurs politiques et des mœurs en général. Tout cela contribue à faire perdre la notion et le goût de la liberté, qui est un droit, certes, mais aussi une obligation qu'il nous faut assumer.

Après avoir expliqué ce qu'est la liberté de choix, sa dimension psychologique, l'auteur compare les théories de la détermination et de l'indétermination et montre que l'acte libre est à la fois en continuité et en discontinuité avec ses antécédents psychologiques. Il réfute la théorie bergsonienne de la liberté, qui confond liberté et spontanéité. Être libre c'est agir par raison et par soi-même. La volonté assume son acte parce qu'elle en est la cause. « La cause de mon acte ce n'est pas son motif, c'est moi. En me déterminant, je détermine à la fois mon acte et ses motifs. »

Au-delà du choix, il y a une autre dimension de la liberté, c'est la liberté de perfection, liberté spirituelle et morale, que possède le Christ et ses élus et analogiquement les sages et les saints sur terre. La vraie liberté, l'autonomie correctement comprise implique la conformité du vouloir humain au vouloir divin, car c'est une liberté de dépendance que la nôtre. « Liberté de choix et liberté de perfection sont comme la forme inférieure et la forme supérieure d'une seule et même liberté. La première est l'ébauche de la seconde et le germe d'où elle sortira. On se *fait* libre de la liberté de perfection à partir de la liberté de choix qui est *donnée*. Il faut posséder le libre arbitre pour atteindre à la vraie liberté. » Il ne faut pas séparer ces deux libertés, car alors on s'engage sur le chemin de l'esclavage, on se sert de sa liberté initiale pour choisir la voie du mal, de la révolte, de l'affirmation égoïste de soi. La libération consiste à passer de la possibilité de choisir équivalemment le bien ou le mal à la possibilité de choisir spontanément le bien. Puis, l'auteur étudie les relations entre loi et liberté et traite de la liberté des saints, qui ont accompli la loi.

La troisième dimension de la liberté est dans le domaine social et comprend un ensemble de droits dont la reconnaissance forme la base de ce qu'il est convenu d'appeler la démocratie. On dit alors « les libertés », qui sont pour « la liberté », tandis que celle-ci est pour Dieu. L'auteur compare le libéralisme, qui exténue l'autorité et rejette l'absolu et le transcendant, avec le totalitarisme, qui anéantit la liberté et ignore les droits de la personne humaine. « Les libertés sans la liberté sont anarchiques; la liberté sans les libertés est despotique. » Suit une étude sur le personnalisme et les relations de l'homme avec la société.

Enfin, l'auteur envisage une dernière dimension — religieuse — de la liberté et fait voir comment le christianisme, avec la vérité qui nous rend libres, éclaircit le mystère de la liberté. Il est aussi question de la liberté perdue et de la liberté recouvrée par la Rédemption.

Cet ouvrage philosophique et chrétien, qui conclut avec un chapitre sur l'éducation de la liberté et la discipline volontaire, et qui est destiné tout d'abord à la jeunesse scolaire, sera lu avec grand profit par tous ceux qui veulent assurer le parfait usage de leur liberté et le bon gouvernement de leur propre vie.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Docteur A. Stocker. — *De la Psychanalyse à la Psychosynthèse.* Paris, Beauchesne, 1957. 22,5 cm., 256 p.

Dans le présent ouvrage de la collection *Bibliothèque des Archives de Philosophie,* l'auteur, qui a beaucoup écrit sur la psychologie appliquée, dénonce les

théories fausses et dangereuses qu'une certaine psychanalyse a vulgarisées. Il montre que la psychanalyse de Freud est « discutable, voire inacceptable », parce qu'elle repose sur une fausse notion de l'homme, chez qui il n'y aurait que l'instinct d'authentiquement humain. Freud, pour qui la psychologie était bien plus biologie que science de l'esprit, ne sut reconnaître comme naturellement humaines que les fonctions de la vie végétative et animale, tandis que les structures et activités intellectuelles et morales n'étaient que des éléments étrangers, des superstructures adventices, des surcharges artificielles ou des déguisements plus ou moins réussis des tendances sexuelles. Même un sentiment aussi humain et noble que le sentiment esthétique ne serait que de la sexualité réprimée et sublimée. L'auteur s'en prend à l'importance outrée donnée à Eros, la Libido, la sexualité généralisée, qui commanderait toute la vie de l'homme et serait à la base de tout son comportement. « Jointe à la théorie de la censure, du refoulement, de la résistance, la théorie de la libido est l'une des quatre pièces maîtresses de l'édifice freudien; si l'on supprime l'un ou l'autre de ces éléments, toute la doctrine de l'Inconscient dynamique, telle que Freud l'a conçue, s'écroule. »

Le Dr Stocker rappelle que, pour Freud, doctrine et méthode se trouvaient tellement impliquées qu'il ne pouvait être question de les séparer, et il ajoute : « Les praticiens de la méthode, malgré leur prétention d'avoir rejeté la doctrine, continuent d'ailleurs eux aussi à les mélanger. On les voit ainsi opérer avec les mêmes notions de sexualité infantile, d'érotisme, de complexe d'Œdipe, etc., qui sont, en réalité et malgré qu'on en dise, bel et bien la cristallisation des vues doctrinales du maître. »

Freud insiste sur le fait que « le psychanalyste pense autrement que les autres psychologues » ; et cela est bien évident si l'on considère les conceptions freudiennes du « sentiment de la culpabilité », de la « conscience morale », qui n'est pas une faculté, un jugement de discrimination mais qui s'explique plutôt en termes biologiques et sans faire appel à l'intelligence, et du « sur-moi », qui n'est nullement un élément naturel du moi humain dans lequel ce moi atteindrait son véritable épanouissement mais qui, au contraire, jugule le moi et l'assujettit. L'auteur consacre plusieurs pages à démontrer que le « sur-moi » n'est qu'un mythe.

Parmi les nombreuses affirmations de Freud, que l'on retrouve dans ce livre, la suivante, qui révèle des prétentions inouïes, ne manquera pas de surprendre. « La psychanalyse n'est pas une science accessoire de la psychopathologie; elle est bien plutôt la base d'une science psychologique nouvelle et plus profonde qui devient indispensable pour comprendre le normal. » Juger de l'anatomie à partir de la maladie, n'est-ce pas mettre la charrue devant les bœufs ? Peut-on comprendre un état morbide si l'on ne sait pas déjà ce qu'est la santé ? Il est vrai que Freud a déclaré : « Nos malades ne nous révèlent rien d'autre que ce que nous trouvons également dans les êtres bien portants. » Cela équivaut à dire qu'il n'y a aucune différence entre normal et anormal. Une pure dissection comme la psychanalyse ne suffit pas pour constituer une thérapeutique, qui devrait être constructive ou du moins reconstructrice. Parce qu'il ne reconnaissait que le palier animalo-végétatif et réduisait toute la nature humaine à ce palier, Freud n'a pas compris la réalité de l'homme entier qu'il s'agissait de guérir, de redresser, de reconstruire.

Pour parler comme les psychanalystes, l'auteur se demande si les élucubrations « scientifiques » de Freud n'étaient pas une « sublimation » des nombreux « complexes » de sa personnalité ténébreuse, désaxée et obsédée par ses instincts.

Si la première partie de cet ouvrage est bien menée, on ne peut guère en dire autant de la seconde partie, où l'auteur expose ses propres vues sur ce qu'il voudrait

être une psychosynthèse. Il commence par soutenir que la théorie de l'hylémorphisme ne s'applique pas à l'homme, dont l'âme ne serait pas la forme. Il conçoit un « *tertium quid* » qui n'est ni forme ni matière, mais qui entre dans la constitution de l'être humain comme principe animateur et qui, en qualité de lien vivifiant et d'acte existentiel, « fait jaillir l'existence de l'essence ». Tout le long de son explication, l'auteur se sert du mot « existence » dans le sens que lui ont donné les existentialistes. Il parle aussi de trois paliers dans la structure de la personne humaine et il interprète un certain nombre de rêves, non en termes de psychanalyse mais par rapport à ces trois paliers, que d'aucuns pourraient trouver fort ressemblants à la division tripartite de Freud. Puis, au sujet de la névrose, il croit que ce serait tout simplement du réflexe conditionnel et que le remède consiste à découvrir le faux excitant. Dans cette partie, il explique aussi certains aspects de la pensée de W. Daim, qui ne rejette pas la méthode de Freud ni sa doctrine, mais qui tente une « transmutation des valeurs de la psychanalyse », en introduisant dans le freudisme la notion de Dieu et d'un Absolu, et qui fait usage de tout un système d'ellipses et de paraboles pour symboliser les relations de l'homme avec Dieu et avec le monde. L'auteur emprunte beaucoup au vocabulaire de Daim comme aussi des existentialistes.

Bien qu'il y ait des réserves à faire au sujet de la partie positive de ce livre, on ne saurait nier les bonnes intentions de l'auteur qui affirme : « Contrairement à la psychanalyse, qui a pris son point de départ dans l'étude des névrosés et celle des hommes dont l'âme se débat dans l'angoisse et l'inquiétude pathologiques, la psychosynthèse part de l'être humain normal qui, s'il répond aux exigences de la normalité, de son essence, est un être dont l'âme peut connaître et vivre la tranquillité de l'ordre, la paix. Aux perspectives de la psychanalyse qui s'ouvrent sur l'âme en peine, nous opposons la perspective d'une psychosynthèse qui permet de regarder vers l'âme en paix. » Il y a souvent, hélas, une marge entre intention et réalisation, et il est permis de douter que l'auteur ait complètement atteint son but.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Table des matières

ANNÉE 1958

Section spéciale

Articles de fond

PAGES

DÉCARIE (V.). — *La date de composition et de révision de « Contra Gentiles », livre II, chapitre 21* 49*-51*

GERMAIN (P.), c.s.c. — *La théologie de saint Thomas d'Aquin, science de la foi* 156*-184*

GUINDON (R.), o.m.i. — *Le « De Sermone Domini in monte » de saint Augustin dans l'œuvre de saint Thomas* 57*-85*

LAFONTAINE (P.-H.), o.m.i. — *Remarques sur le prétendu rigorisme pénitentiel du pape Sirice* 31*-48*

LAZURE (J.), o.m.i. — *La loi naturelle en philosophie morale* 5*-30*

MCLEAN (G.), o.m.i. — *Symbol and Analogy: Tillich and Thomas* 193*-233*

PATTIN (A.), o.m.i. — *Contribution à l'histoire de la relation transcendantale* 137*-155*

PORDAN (M. l'abbé L.). — *Valeurs ou Dieu ?* 86*-104*

SIWEK (P.), s.j. — *"The Two Stigmatists, Padre Pio and Theresa Neumann"* 105*-129*

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

PAGES

ALEJANDRO (Joseph-M.), s.j. — *Critica* 242*

AUGUSTIN (Saint). — *La Trinité.* I. *Le Mystère.* II. *Les Images* 55*

BACHT (H.), FRIES (H.), GEISELMANN (R. J.). — *Die Mündliche Tradition. Beiträge zum Begriff der Tradition. Hrsg. von Michael Schmaus* 186*-187*

BERTHÉLEMY (Jean). — *Structure et Dimensions de la Liberté* 242*-243*

BLANCHARD (P.). — *Jacob et l'Ange* 188*

BOUILLARD (Henri). — *Karl Barth* 189*-190*

CAVADA (Carlos Oviedo), Mercedario. — *Teoria general del recurso extrajudicial* 133*-134*

DIJKMAN (J.), s.c.j. — *Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes. Historischer und eschatologischer Charakter dieser Offenbarung* 234*

DYER (George J.). — *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy* 55*-56*

EGENTER (Richard). — *Die Aszese des Christen in der Welt* 237*

HÄRING (B.), c.ss.r. — *La loi du Christ.* II. *Théologie morale spéciale. La vie en communion avec Dieu* 234*-235*

HUOT (Dorius-Marie), s.m.m. — *Bonorum temporalium apud religiones administratio ordinaria et extraordinaria* 132*-133*

IMSCHOOT (P. van). — *Théologie de l'Ancien Testament.* Tome II. *L'Homme* 52*-53*

JOURNET (Charles). — *La Messe. Présence du Sacrifice de la Croix* 236*-237*

JUNGIUS (Joachim). — *Logica Hamburgensis* 241*

KERRIGAN (A.), o.f.m. — *St. Cyril of Alexandria interpreter of the Old Testament* 53*-54*

LANDMANN (M.). — *Philosophische Anthropologie* 239*-240*

LINNENBORN (Magdalene). — *Das Problem des Lehrens und Lernens bei Thomas von Aquin* 241*

MITTERER (Albert). — *Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des Hl. Thomas und dem der Gegenwart* 240*

Naissance des lettres chrétiennes. Odes de Salomon. — Lettre de Barnabé. — Symbole des Apôtres. — Didaché. — Pasteur d'Hermas 54*

O'DONOHOE (James A.). — *Tridentine Seminary Legislation. Its Sources and its Formation* 130*-132*

OHM (Thomas). — *Wichtige Daten der Missionsgeschichte* 189*

PETRUZZELLIS (Nicola). — *Sistema e Problema* 134*-135*

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. XXXI 135*

RAD (Gerhard von). — *Theologie des Alten Testamentes.* Band I : *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* 185*-186*

RODRIGO (Lucius), s.j. — *Tractatus de conscientia morali* 235*-236*

ROSMINI (A.). — *Théorie de l'Assentiment* 190*-191*

SARGI (Bechara). — *La Participation à l'Être dans la philosophie de Louis Lavelle* 136*

SCHEEBEN (M.-J.). — *Nature et Grâce* 191*-192*

SCHWEIZER (Othmar), m.s. — *Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin* 187*-188*

SIEGMUND (G.). — *Die Natur des Menschen* 192*

Table des matières

ANNÉE 1958

Section spéciale

Articles de fond

PAGES

DÉCARIE (V.). — *La date de composition et de révision de « Contra Gentiles », livre II, chapitre 21* 49*-51*

GERMAIN (P.), c.s.c. — *La théologie de saint Thomas d'Aquin, science de la foi* 156*-184*

GUINDON (R.), o.m.i. — *Le « De Sermone Domini in monte » de saint Augustin dans l'œuvre de saint Thomas* 57*-85*

LAFONTAINE (P.-H.), o.m.i. — *Remarques sur le prétendu rigorisme pénitentiel du pape Sirice* 31*-48*

LAZURE (J.), o.m.i. — *La loi naturelle en philosophie morale* 5*-30*

MCLEAN (G.), o.m.i. — *Symbol and Analogy: Tillich and Thomas* 193*-233*

PATTIN (A.), o.m.i. — *Contribution à l'histoire de la relation transcendantale* 137*-155*

PORDAN (M. l'abbé L.). — *Valeurs ou Dieu ?* 86*-104*

SIWEK (P.), s.j. — *"The Two Stigmatists, Padre Pio and Theresa Neumann"* 105*-129*

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

PAGES

ALEJANDRO (Joseph-M.), s.j. — *Critica* 242*

AUGUSTIN (Saint). — *La Trinité. I. Le Mystère. II. Les Images* 55*

BACHT (H.), FRIES (H.), GEISELMANN (R. J.). — *Die Mündliche Tradition. Beiträge zum Begriff der Tradition. Hrsg. von Michael Schmaus* 186*-187*

BERTHÉLEMY (Jean). — *Structure et Dimensions de la Liberté* 242*-243*

BLANCHARD (P.). — *Jacob et l'Ange* 188*

BOUILLARD (Henri). — *Karl Barth* 189*-190*

CAVADA (Carlos Oviedo), Mercedario. — *Teoria general del recurso extrajudicial* 133*-134*

DIJKMAN (J.), s.c.j. — *Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes. Historischer und eschatologischer Charakter dieser Offenbarung* 234*

DYER (George J.). — *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy* 55*-56*

EGENTER (Richard). — *Die Aszese des Christen in der Welt* 237*

HÄRING (B.), c.ss.r. — *La loi du Christ.* II. *Théologie morale spéciale. La vie en communion avec Dieu* 234*-235*

HUOT (Dorius-Marie), s.m.m. — *Bonorum temporalium apud religiones administratio ordinaria et extraordinaria* 132*-133*

IMSCHOOT (P. van). — *Théologie de l'Ancien Testament.* Tome II. *L'Homme* 52*-53*

JOURNET (Charles). — *La Messe. Présence du Sacrifice de la Croix* 236*-237*

JUNGIUS (Joachim). — *Logica Hamburgensis* 241*

KERRIGAN (A.), o.f.m. — *St. Cyril of Alexandria interpreter of the Old Testament* 53*-54*

LANDMANN (M.). — *Philosophische Anthropologie* 239*-240*

LINNENBORN (Magdalene). — *Das Problem des Lehrens und Lernens bei Thomas von Aquin* 241*

MITTERER (Albert). — *Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des Hl. Thomas und dem der Gegenwart* 240*

Naissance des lettres chrétiennes. Odes de Salomon. — Lettre de Barnabé. — Symbole des Apôtres. — Didaché. — Pasteur d'Hermas 54*

O'DONOHOE (James A.). — *Tridentine Seminary Legislation. Its Sources and its Formation* 130*-132*

OHM (Thomas). — *Wichtige Daten der Missionsgeschichte* 189*

PETRUZZELLIS (Nicola). — *Sistema e Problema* 134*-135*

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. XXXI 135*

RAD (Gerhard von). — *Theologie des Alten Testamentes.* Band I : *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* 185*-186*

RODRIGO (Lucius), s.j. — *Tractatus de conscientia morali* 235*-236*

ROSMINI (A.). — *Théorie de l'Assentiment* 190*-191*

SARGI (Bechara). — *La Participation à l'Être dans la philosophie de Louis Lavelle* 136*

SCHEEBEN (M.-J.). — *Nature et Grâce* 191*-192*

SCHWEIZER (Othmar), m.s. — *Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin* 187*-188*

SIEGMUND (G.). — *Die Natur des Menschen* 192*

SPARSHOTT (E.). — *An Enquiry into Goodness* 237*-239*

STOCKER (Docteur A.). — *De la Psychanalyse à la Psychosynthèse* 243*-245*

VOGTHERR (Karl). — *Das Problem der Bewegung in naturphilosophischer und physikalischer Sicht* 240*-241*

ZEVECIC (S.), o.f.m. — *Francisci Veber Theoria de Persona* 130*

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Vol. 28 — N° 1 Janvier - Mars 1958

Revue de l'Université d'Ottawa

SOMMAIRE

PAGES

Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur.
Éducation du sens social à l'université 5

Ronald R. Jeffels, University of British Columbia.
Guillaume des Autels and his Pastiche of Rabelais 18

Trefflé Boulanger, de la Commission des Écoles catholiques de Montréal.
« The Canadian Education Association » et le Canada français 28

Jean Mehling, professeur à la Faculté des Sciences politiques, économiques et sociales.
Pour ou contre l'automatisation ? 40

L.-G. Pesce, professeur au séminaire épiscopal de Trévise, Italie.
Le portrait de Rutebeuf 55

Joseph Rousseau, o.m.i., procureur général auprès du Saint-Siège.
Le IXe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française 119

Gaston Carrière, o.m.i., professeur à la Faculté de Philosophie.
Témoignage de vitalité intellectuelle. Le Congrès des Sociétés savantes 124

Bibliographie, p. 136.

SECTION SPÉCIALE

Jacques Lazure, o.m.i., professeur à la Faculté de Philosophie.
La loi naturelle en philosophie morale 5*

Paul-Henri Lafontaine, o.m.i., professeur à la Faculté de Droit canonique.
Remarques sur le prétendu rigorisme pénitentiel du pape Sirice 31*

Vianney Décarie, de l'Institut d'Études médiévales de l'Université de Montréal.
La date de composition et de révision de « Contra Gentiles », livre II, chapitre 21 ..... 49*

Bibliographie, p. 52*.

OTTAWA

Revue de l'Université d'Ottawa

publiée tous les trois mois par les Oblats de Marie-Immaculée de l'Université d'Ottawa.

Bureau de Direction :

Directeur : Marcel Bélanger, o.m.i.
Sous-directeur : Gaston Carrière, o.m.i.
Secrétaire : Léopold Lanctôt, o.m.i.

La *Revue de l'Université d'Ottawa* offre à ses lecteurs des articles touchant l'Écriture sainte, la théologie, le droit canonique et civil, l'histoire, la philosophie, les sciences et les arts.

Une *Section spéciale* présente des études plus techniques sur la théologie, le droit canonique et la philosophie.

Un article n'engage pas la responsabilité de la *Revue,* mais celle du signataire seulement.

Les ouvrages envoyés à la *Revue,* figureront dans la *Bibliographie.* Ils seront déposés à la bibliothèque de l'Université.

Prix de l'abonnement :

Édition partielle $3,25

Édition complète (incluant la *Section spéciale*) $4,00

Prix du numéro de l'année courante $1,25

Années passées :

1931-1935 : les quatre numéros de chaque année $5,00

chaque numéro $1,50

1936-1956 : les quatre numéros de chaque année $4,00

chaque numéro $1,25

excepté le n° 4 de l'année 1950 ..... $1,50

Tables générales :

Deux tables générales ont été publiées en 1940 et en 1950, où figure l'analyse des matières contenues dans les vingt premiers volumes de la *Revue* (une collection de 15.600 pages in-octavo).

Table générale des années 1931 à 1940, volume in-8 de 152 pages $1,00

Table générale des années 1941 à 1950, volume in-8 de 136 pages $1,25

Ottawa. University.
Revue ...
v.28
1958
CBPac

v.28
1958
50498

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00336 2757